S. O. Bunntvedt

TIDSSKRIFT

FOR

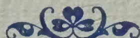
Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG • OLAF MOE • ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD, S. ODLAND
og KARL VOLD, sogneprest G. SKAGESTAD, dr. theol. ALFRED
TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene JÓN HELGASON
(Reykjavik), SAM. STADENER (Växjö) og lic. theol.
V. SÖDERGREN (Göteborg), dr. theol. SVEN LODIN
(Stockholm) og prestene TH. GUNNARSON,
REIDAR HAUGE, Dr. SVERRE NORBORG,
SIGURD NORMANN, R. SLÅTTELID,
J. SMEMO og IVAR WELLE
MED FLERE



INNHOLD:

3. hefte *1935* *6. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legge vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland, samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens Forlag, Akersgaten 47, Oslo.

MARTIN HEIDEGGERS EKSISTENTIAL-FILOSOFI

PRØVEFORELESNING FOR DEN FILOSOFISKE DOKTORGRAD

SELVVALGT EMNE. 2. APRIL 1935

Av Sv. Norborg.

I.

Filosofien er ikke lenger hvad den engang var. Den stod engang som det frodige tuntre på menneskelig åndslivs mark. Med røtter mangslungent og sterkt festet i livnær virkelighet. Med grener som holdt i storm, med himmel over og med skygge for menneskenes barn.

Nu sitter man uvilkårlig med et annet billede av filosofien: Den tegner sig historisk-tragisk mot tankens horisont som en — antikk tempelruin. Og for den altoverveiende del av nutidens slekt er den vel antikk i odiøs mening, derfor får den ofte tåle et ord: Ei døde hefte på livets reise. — Ruin er den blitt, av tidenes vekslende gang og kår, av kritikkens og saklighetens destruksjon, av tempelstormeres og kynikeres angrep; mest dog kanhende fordi så mange tok sten til å bygge sine hus med nettop fra ruinene. Det finnes neppe en bygning i åndslivets historie og nutid som ikke har byggemateriale hentet fra — filosofien.

Spør man imidlertid efter de dypere årsaker til filosofiens degradasjon, vil man kunne gi mangfelt svar. Dels kan man henvise til den åndshistoriske lov, at der hvor das Allzupraktische tar makten, der faller tankens rene arbeid i miskreditt. Hvor pragmatismen blir norm, der blir filosofien ikke lenger filosofi, men nyttegjenstand. Og nyttegjenstander har kort levetid. — Mentalitetskrisen i nutiden er derfor også sterkt preget av den irrasjonal-

ismens ugjennemtrengelige natt, hvori tankens kritiske lys slukkes. Hvor de nærmeste og brutaleste mål er så maktpåliggende at kritisk tenkning og filosofisk kjølighet regnes for antikk overflødighet. Men irrasjonalismen har vært mulig — tross samtidens geniale naturforskning — kun fordi åndslivet har ment sig å kunne undvære filosofien. Sett i stort kulturhistorisk perspektiv er derfor nutidskrisen en eksistentiell nød som bevidner filosofiens uopgivelige nødvendighet.[1])

I denne situasjon er den nyeste filosofi født, men farligere situasjon har filosofiens historie neppe kjent. Motivene og betingelsene for filosofisk yrke er idag så uklart mangfoldige at det like lett kan føre til katastrofe som til filosofisk renessanse. Katastrofe vilde det bli, hvis filosofien stiller sig i antitese til det geniale videnskapelige arbeid som det siste hundreåret har slitt med. Katastrofe er det filosofisk hvis tankearbeidet føres inn i mystikk, uklar Lebensfilosofi eller ukritiske spekulasjoner. Og vil tiden protestere med det faustiske

Grau . . . . ist alle Theorie,
und grün des Lebens goldner Baum,

er det kritisk filosofis strenge kall å minne om at det er et *Mefistofeles*-ord som ender i et:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
so hab' ich dich schon unbedingt.

Skal filosofiens avgjørende kulturopgave være mulig, så kun som strengt videnskapelig-kritisk filosofi. I dette uopgivelige metodekrav er angitt filosofiens selvstendighet. Den låner ikke sin mulighetsbetingelse eller begrunnelse fra annet hold, enn ikke fra videnskapene. Den er sin egen lovgiver, følger sin selvkritiske metode mot sitt eget mål. Dette betyr ikke dogmatisk isolasjon, men kritisk Eigengesetzlichkeit og denne er like sterkt rettet mot rasjonalistisk som positivistisk dogmatisme, mot irrasjonalistisk mystikk som mot løs metafysikk.

I dette perspektiv kan *Martin Heideggers* eksistentialfilosofi tolkes.

II.

Heideggers filosofiske produksjon, som er betinget av den moderne fenomenologiske skoles nyorienterende problembehandling, utmerker sig ikke ved sin bredde, men ved analysens dybde og tenkningens stringens. Det tør i det hele være et spørsmål om nogen nulevende filosof har gitt originalere bidrag til filosofiens rekonstruksjon enn Heideggers: Kant und das Problem der Metaphysik (1929) og hovedverket: Sein und Zeit, 1. Hälfte (1926). Det siste er tilegnet hans filosofiske lærer Edm. Husserl fra hvem han tydelig nok har mottatt bestemmende impulser.[2]) — For øvrig har Heideggers eksistentialfilosofi tilfang fra mange kanter. Han har tatt op de avgjørende ontologiske problemer hos Aristoteles og Plato til ny og frisk drøftelse. Han analyserer kritisk det cartesianske dictum: cogito ergo sum, idet han legger hovedvekten på det almindeligvis oversette ord: *sum*, der antyder at erkjennelse og ontologi er korrelater. Men han søker å påvise at tidligere filosofi i Leibniz' spor både har dogmatisk overbetonet ratio som tilgangsport til ontologien og eo ipso innsnevret og misforstått det før-ontologiske problem, som filosofien ikke har våget å gå inn på mellem Aristoteles og — Kant.[3])

Før vi imidlertid går inn på Heideggers Kant-opfatning, som tydelig nok er påvirket av Husserl og den derav springende motsetnad til Marburgerskolen, vil vi måtte betone at Heidegger i filosofiens forlegenhet overfor ontologiproblemet ser den moderne eksistentialfilosofis hovedopgave angitt som forsøket på å avdekke ved analyse selve den Sinn von Sein, som er all tenknings mulighetsbetingelse. Filosofien kan derfor idag faktisk begynne der hvor forlegenheten er absolutt, nemlig der hvor Platos Sofistes 244 a opsummerer ontologisk problematikk i følgende resignasjon: «Ti I er dog åpenbart forlengst fortrolige med det I egentlig mener, når I bruker uttrykket værende. Vi trodde riktignok også engang å forstå det, nu er vi imidlertid kommet i forlegenhet.»

For Heidegger er dette filosofiens forlegenhet κατ' ἐξοχήν. Her må derfor kritisk eksistentialfilosofi fremfor alt sette inn.

Det filosofiske nybrottsarbeide står altså atter og fremdeles overfor den opgave som Aristoteles vilde sysle med under navn

av πρώτη φιλοσοφία, en opgave som intet mindre betyr enn forsøket på en fundamentalontologi som er mulighetsbetingelse for enhver erkjennelse.[4]) Hvis imidlertid filosofien arbeider kritisk, vil den efter Heidegger ikke kunne søke løsningen av denne opgave hverken efter idealistiske, skolastiske eller positivistiske linjer. Ti således vil det fundamentalontologiske problem ikke engang dukke frem, fordi man har overgitt sig til dogmatisk empirisme, løs analogimetodikk eller fantastiske speculationes. All efteraristotelisk metafysikk inntil Kant viser da også, sier Heidegger, hvorledes tenkningen over det ontologiske problem ikke eide den nødvendige grad av kritisk gjennemarbeidelse av det før-ontologiske, men stagnerte i ontikk. Det vil si at analysen gikk ut fra et formentlig forhåndenværende og ikke søkte å svare på hvad det *å være* egentlig betyr.[5]) Den førkantiske metafysikk eide ikke den problematikkens åpenhet overfor det fundamentalontologiske som både Aristoteles og Plato opviser.[6]) Denne oprinnelige problematikk får man imidlertid efter Heidegger antydet når man gir metafysikken en foreløbig definisjon: Metaphysik ist die grundsätzliche Erkenntnis des Seienden als solcher und im ganzen.[7])

Har man innsett at den skarpeste ansats til en kritisk filosofi foreligger i Kants arbeid, vil man forstå hvorfor Heidegger nettop søker til Kant for å finne avklaring på ontologiens problematikk og metodikk. Han ønsker å tolke Kritik der reinen Vernuft som en metafysikkens grunnleggelse, slik at selve metafysikkens problem trer frem som spørsmålet om en fundamentalontologi.[8])

Heidegger betoner herunder meget riktig at motivet bak Kants kritikk av overlevert metafysikk ikke har vært å bortskaffe metafysikken, men tvert imot å gi den et kritisk siktet og holdbart grunnlag som en i høieste mening rasjonal og apriorisk erkjennelse, uavhengig av tilfeldige erfaringer, eine Wissenschaft aus blosser Vernunft.[9]) Kants kritikk er følgelig rettet mot den overleverte metafysikks metodeløshet, ikke mot dens *intensjon*. I stedet for dogmatisk å godta det værende, skal en kritisk filosofi tvert imot spørre efter hvorledes ontisk erkjennelse overhodet er mulig. Enhver værenstolkning hviler nemlig på en ontologisk erkjennelse og det er efter Heidegger Kants fortjeneste at han ved sin kopernikanske revolusjon i metafysikkens metodologi som den første har

gjort ontologien stricte dictu til problem. Dermed er imidlertid også fundamentalontologiens problem hos Kant blitt knyttet til spørsmålet: Hvorledes er syntetiske dommer apriori mulige?

Når nu Kant hevder at det er den rene fornuft som inneholder prinsippene til å erkjenne ubetinget apriori, vil følgelig avdekningen av den ontologiske erkjennelses mulighet bare kunne skje der hvor man får lys over den rene fornufts vesen. Heidegger former derfor også en av sine ledesatser slik: Metafysikkens grunnleggelse som avsløring av ontologiens struktur er den *rene fornuftkritikk*. Da erkjennelsen nu imidlertid ikke har direkte tilgang til tilværet, vil den eneste mulighet til å finne frem til det værendes væreforfatning bli en transscendental erkjennelse, som analyserer den rene fornufts transscendens til det værende.[10]) Kant har derfor også betonet at han i stedet for den overleverte metaphysica generalis vil bruke terminologien transscendentalfilosofi. Likeledes understreker han, som bekjent, at man i Kr. d. r. V. ikke må vente å finne noget metafysisk system, den er kun eine Traktat von der Methode. — Heidegger betoner imidlertid at Kr. d. r. V. kan *tolkes* som en metafysikkens grunnleggelse, fordi den ikke handler om ontisk erkjennelse og erkjennelsesteori, men nettop om ontologisk erkjennelse ved den transscendentale sannhet om hvilken Kant selv sier at den «går forut for alle empiriske sannheter og gjør disse mulige».[11])

Skal man nu se nærmere på Heideggers Kant-tolkning, vil vi trekke frem de hovedmomenter i denne tolkning som øiensynlig har vært av bestemmende betydning for grunnleggelsen av Heideggers egen filosofi. — Først ligger da fore den skarpe betoning Heidegger i Kants spor gir av den menneskelige erkjennelses *endelighets*karakter.[12]) Hvis metafysikkens grunnleggelse har sitt utspring i den menneskelige erkjennelse, vil det være klart at det avgjørende i denne grunnleggelsesproblematikk er erkjennelsens menneskelighet, det vil si dens endelighet. Og denne endelighet vil nu ikke bare si at den menneskelige erkjennelse er belemret med mange svakheter og unøiaktigheter, men at endeligheten ligger i selve *erkjennelsens vesensstruktur*.[13]) Den er ingen intuitus originarius, men prinsipielt en intuitus derivativus.[14]) Det viser sig deri at erkjennelsen primært er å bestemme som anskuelse, den

er henvist til det som gis den. Mens derfor den guddommelige erkjennelse i kraft av absolutt skapende anskuelse ikke behøver tenkning, lyder hovedsatsen i denne del av Kr. d. r. V.: Denken als solsches ist demnach schon das Siegel der Endlichkeit.[15]) Endelig er erkjennelsen, fordi den ikke besitter skapende anskuelse, fordi den er nødvendig betinget av reseptivitet. Og endelighetens skarpeste index er nettop forstandens vesensbestemte omveistruktur. Hvis erkjennelsens endelighet således viser sig ved en strukturanalyse av erkjennelsens vesen, så trer denne endelighet også klart frem ved granskning av det *erkjennbare*.[16]) Efter Kant er jo dette å bestemme som fenomen eller selve det værende som *gjenstand* for endelig erkjennelse. Kun for en slik erkjennelse kan det overhodet være noget sådant som gjenstand.[17])

Er således erkjennelsens endelighet tydelig markert, vil det falle ennu større tyngde på problemet: Hvorledes er så syntetiske dommer apriori mulige? Den mulighet ligger efter Kant og Heidegger i den *rene fornuft,* som Kant jo derfor nettop definerer således: Reine Vernunft ist diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält. (A. 11. B. 24.) Ved apriorisk syntese er erkjennelse mulig og en erkjennelse som beskjeftiger sig med *arten* av vår erkjennelse av gjenstander, for så vidt denne apriori er mulig, kalles transscendental. Ved en slik transscendental analyse undersøkes den *endelige, rene* fornuft med henblikk på, hvorledes den ut fra sitt vesens grunn gjør noget sådant som ontologisk syntese mulig. Men derved fører transscendentalanalysen like inn i det Kant har kalt ein Studium unserer inneren Natur, et studium Heidegger har søkt å gjennemføre i sin eksistentialfilosofiske analyse.[18])

Herunder bygger han på Kants kritikk der i den transscendentale deduksjon av kategoriene har klarlagt både fornuftens endelighet og transscendens. Nettop i den rene syntese avsløres følgelig det innerste vesen i fornuftens endelighet. Ti om det enn er tale om transscendens er den transscendentale deduksjon nettop vidnesbyrdet om transscendensens endelighet. Den hviler i den endelige erkjennelses selvbevissthet og denne er av Kant bestemt som den rene, aprioriske, uforanderlige bevissthet, den transscendentale appersepsjon.[19]) Erindrer man så at Kant har opstillet *tiden* som

den universale rene anskuelse, vil problemet til sist bli: hvorledes tiden og appersepsjonen kan inngå i syntese. Denne syntese som er *ren* syntese, tilskriver Kant den *transscendentale innbilningskraft*. Derav følger nu, sier Heidegger, at den ontologiske erkjennelses indre mulighet ligger i den rene innbilningskraft. Herunder må det merkes at Heidegger sterkt fastholder Kants lære om innbilningskraften, slik den foreligger i Kr. d. r. V., 1. Aufl.[20])

Ved analysen av Kants transscendentale Schematismus-kapitel finner nu Heidegger godtgjort at ontologisk erkjennelse ikke skaper det ontiske, det dreier sig overhodet ikke om noget værende, men om et *intet*, det transscendentale X: Ein X wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt wissen können. Efter Kant er X altså *ren horisont*, dannet ved den ontologiske erkjennelses rene transscendens.[21])

Heidegger finner nemlig å ville fastholde Kants rene innbilningskraft som den tredje grunnevne v. s. a. ren anskuelse og ren tenkning. Han henviser her til Kants dictum: «Vi har altså en ren innbilningskraft som en grunnevne i den menneskelige sjel, der ligger til grunn for all erkjennelse a priori.»[22]) Og Heidegger finner videre at denne rene innbilningskraft er roten til de 2 andre, den rene anskuelse (tiden) og den rene tenkning: ti syntesen mellem de to sist nevnte vilde ellers være umulig. Mot Kants revisjon i logistisk-rasjonalistisk leid på dette hovedpunkt i 2. Aufl. av Kr. d. r. V. protesterer Heidegger at Kant derved har gravd grunnen vekk under den ontologiske erkjennelses mulighet.[23]) Men årsaken til Heideggers standpunkt her finner man, som vi skal se, i at han derved mener å kunne bygge bro fra teoretisk til praktisk fornuft, ved *frihetens* begrep.

Heidegger betoner da også at sluttresultatet av Kants transscendentale grunnleggelse av metafysikken nettop fører over til problemet om det menneskelige subjekts subjektivitet. Metafysikkens grunnleggelse er ein Fragen nach dem Menschen, d. h. Antropologie.[24]) Og det ikke bare slik at kritikken fører til de 3 velkjente:

Was kan ich wissen?

Was soll ich tun?

Was darf ich hoffen?

Men slik at de alle 3 utdypes til det eksistentielle:

Was ist der Mensch? (W. W., Cassirer, VIII, 343.)

Munner den kantiske ontologi ut i filosofisk antropologi, bør man, sier Heidegger, dog være klar over at dermed er ikke ment at det åpnes en dør til et antropologisk Vielwisserei som den moderne historismes, psykologismes eller filosofisk antropologis i vanlig forstand. Spørsmålet: Was ist der Mensch er nettop problemet om *endeligheten* i menneskettilværet. — Vilde man nu påpeke det overflødige i en analyse av noget så usigelig selvfølgelig som menneskets endelighet, gir Heidegger det gjensvar at fordi om man mener sig å ha slått fast det ontiske faktum at mennesket er endelig, har man ikke engang rørt ved det fundamentalontologiske problem om endeligheten som en *grunnstruktur* ved menneskettilværet.[25]) Den problematikk er både konkret og innviklet. Konkret fordi ontologien angår menneskets eksistens i tiden. Innviklet fordi mennesket er et værende som er midt inne i det værende. Og det slik at det værende som han selv ikke er og det værende som han er allerede er blitt åpenbart — før det ontologiske problem stilles. Denne menneskets væreform kalles *eksistens* og kun på basis av denne tilværopfatning er eksistensen mulig.[26]) Således er mennesket samstundes utlevert til det værende og overgitt til sig selv som værende. Det er eksistensens fortrin, men det skjuler også den *nød* at mennesket trenger til en prinsipiell værens-forståelse, en ontologi. Dermed er tillike angitt ikke bare eksistensens grunn i endeligheten, men også at tilværets endelighet er *oprinneligere* enn menneskets. Følgelig er det umulig å bygge ontologien på antropologi, ti selv den formentlig stringent-filosofiske antropologi har allerede satt mennesket som menneske. Ontologien derimot må grunnlegges dypere som *tilværmetafysikk*. Derfor ender da også Heidegger sin Kant-tolkning med å minne om Kants ord av 1781 til Markus Herz om ontologiens fortvilede vanskelighet: «Vanskelig vil denne analyse alltid forbli. Ti den inneholder *metafysikkens metafysikk*.»[27])

Har vi nu her skissert den idéhistoriske bakgrunn for Heideggers eksistentialfilosofi, vil det være betydningsfullt å summere de kantiske hovedbegrep som Heidegger overtar og utdyper i sin ontologi-analytikk. Det er: Endlichkeit, Transcendenz, die transcendentale Einbildungskraft, Subjektivität des Subjektes, die

transcendentale Zeit — alle tolket ut fra Kr. d. r. V. 1. Aufl., som er en grunnleggelse av metafysikken. Heidegger betoner at fordi det er den transscendentale innbilningskraft som til sist muliggjør den oprinnelige enhet i den ontologiske syntese, blir det *tiden* på hvis grunn metafysikkens grunnleggelse kan og må skje. Derfor blir Heideggers eksistentialfilosofiske ontologi også problemet: *Sein und Zeit.*

III.

Den fundamentalontologiske analyse søker nu å nå frem til det metafysiske Urfaktum, som består deri at det endeligste i sin endelighet vel er bekjent, men allikevel ikke begrepsmessig forstått. Tilværets endelighet ligger nemlig i *glemselen* og derfor må den ontologiske konstruksjon søke ved en *erindring* å vinne frem til metafysikkens grunnleggelse. Dette kan kun skje ved en eksistential tilværsanalyse. Men skal tilværet så å si rives ut av glemselen, bør det erindres at denne glemsel efter Heidegger er — die *Alltäglichkeit.*[28]) Ut av hverdagseksistensens hverdagsglemsel må derfor den transscendentale urstruktur i tilværets endelighet hos mennesket søkes løftet ved ontologisk analyse. Her hjelper ingen ontisk verdensanskuelse eller menneskevurdering, ti det ontiske er betinget av en ontologisk avklaring ut fra den *angst* som efter Heidegger er et grunneksistential i alt eksisterende.[29]) Kun således blir værensproblemet i all sin tyngde og dybde dirrende nærværende som eksistensens avgrunn og mening.

I en kritikk av tidligere ontologi presiserer nu Heidegger at til tross for at væren er det almindeligste begrep, er det dog det *dunkleste;* til tross for at det antas u-definerlig skriker det på en *forståelse;* til tross for at det regnes for selvfølgelig, krever det først og fremst virkelig å bli stillet som problem: Hvad *mening* har det: *å være?*

Men spørres det slik, da har enhver spørren den tredobbelte karakter: Det som spørres, den som spørres, det som svares. Også værensproblemet må behandles med henblikk på disse 3 *formale strukturmomenter.*[30]) Det viser sig da at når vi spør: hvad er det å være, har vi vel angitt at vi *ikke* vet det, men dog har vi brukt det ord: *er.* En gjennemsnittlig og våk værensforståelse er altså

et *faktum*. Men derfor kreves det at det der spørres efter må ha en egen begripelighet, det vil si at værensspørsmålet krever at man finner en rett *tilgangsvei* til det værende. Enhver formal innvending mot spørsmålets umulighet besvarer Heidegger med å presisere at ontologisk analyse må gå *konkret* til verks. Således vil det vise sig at værensspørsmålet slett ikke er tautologisk ordkløveri, men nettop det *prinsipielleste* og *konkreteste* spørsmål i étt: Det er prinsipiellere enn enhver videnskapelig metodelære, ti det ontologiske spørsmål er oprinneligere enn enhver ontisk problemstilling i de positive videnskaper.

Innledningsvis definerer nu Heidegger menneskets forhold til det værende som Dasein, *tilvær*. Men selve det værende som tilværet kan stå i forhold til, kalles: *eksistens*. Eksistentialfilosofiens metodiske hovedsats blir da at tilværet alltid forstår sig selv ut fra sin eksistens. En slik forståelse kalles *eksistentiell*. Til den eksistentielle forståelse kreves *ingen* teoretisk gjennemsiktighet av eksistensens ontologiske struktur. De fleste mennesker eier eksistentiell forståelse av det værende uten å ane noget om eksistensens ontologiske struktur. Denne struktur kaller Heidegger *eksistentialitet* og den gripes ved den *eksistentiale* forståelse, som søker å klarlegge det ontiske tilværs struktur i dets *mulighet* og *nødvendighet*.[31]) Der — i den eksistentiale analyse — grunnlegges fundamental-ontologien. Her søker nemlig eksistentialfilosofer å blottlegge den horisont som muliggjør en forståelse av *det å være*.

Ontologiens metode er dels *destruktiv*, idet den søker ved positiv destruksjon av tidligere ontologi å klarlegge de grunnproblem som den ontologiske problematikk fører inn til. Dels er metoden *konstruktiv:* den bygger ikke på spekulasjon, men på en stukturanalyse av tilværet hvis eneste maksime er: zu den Sachen selbst. Slik vil Heidegger ha sin *fenomenologiske* metode forstått. Han tar fenomen i ordets oprinnelig-greske betydning: φαινόμενον, Sich-an-ihm-selbst-zeigende, det som viser sig på sig selv. Men videre er begrepet *fenomenologi* like avgjørende bestemt av begrepet: λόγος. Og her avviser Heidegger den avblekede betydning som: fornuft, dom, begrep, deduksjon eller grunn. Han griper atter til bake til den oprinnelige betydning: *Rede* — idet han tyder «tale» i aristolitisk lys: ἀποφαίνεσθαι — la komme til syne. Således

vinner han et fenomenologisk begrep av fenomenologi: *Den videnskap som lar det komme til syne som viser sig for sig selv.* Altså en rent *formal* videnskap; ti kun som strengt formal fenomenologi er ontologien mulig.

Erindrer man nu at Heidegger presiserte at eksistentialitet var ontologiens granskuingsobjekt, vil man forstå at han bestemmer den fenomenologiske deskripsjon som *utleggelse.* Ontologen er eksistensens hermeneutiker.

Første del av Heideggers hovedverk betegnes da også som tolkning av tilværet og eksplikasjon av tiden som værensspørsmålets transscendentale horisont. Det værende er eksistentialt å forstå, det kan aldri bestemmes ut fra et herreløst, abstrakt Sein, det er alltid Dasein. Hvor der er tilvær er det nødvendigvis et *personal*-pronomen med i spillet: jeg er, du er. I Heideggers ontologi er *existentia* gitt forsprang fremfor *essentia.*

Da tilværet imidlertid nødvendigvis befinner sig i verden, blir dets grunnstruktur å bestemme som: IN-DER-WELT-SEIN. Om dette begrep dreier hele Heideggers eksistentialfilosofi sig som om sin akse. Men i begrepet In-der-Welt-sein er atter IN-SEIN det ontologiske avgjørende, ti deri avdekkes tilværets eksistentiale struktur. Vanskeligheten er nu begrepsmessig å gripe denne IN-SEIN, ti enhver erkjennelse er jo nettop en modus for den In-der-Welt-sein, som er eksistensens mulighetsgrunn.[33])

Heidegger finner at den eneste fremkommelige vei blir å underkaste In-der-Welt-sein en fenomenologisk analyse, slik at den Weltlichkeit som gjør die Welt til Welt kan åpenbare sig. Efter en meget interessant eksistentialanalyse av Weltlichkeit, som dessverre ikke kan refereres her, finner Heidegger ved en hermeneutikk av *faktisitetens* begrep at die Weltlichkeit von Welt er det væren som er ontisk betingelse for *muligheten* av å opdage det værende i verden. Det vil si at tilværet er *innfanget* av sin verden, slik at Dasein nødvendigvis er *Mitsein* og *Mitdasein.*[34]) — Efter således å ha karakterisert das Was des Daseins, opkaster han spørsmålet om tilværets WER? Vil man bestemme dette hvem som *ego,* er det svar efter Heidegger riktig og galt. Forståes det som et isolert subjekt er det feilaktig, fordi det er umulig all den stund ego aldri er uten alter. Dasein er strukturmessig alltid et Mitdasein. Das

Wer des Daseins finner Heidegger ved en fengslende eksistential-analyse å være hverken jeg eller du, men: das MAN.[35]) Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das Wer ist das Neutrum, *das Man.* Spør man nu efter hvem dette neutriske Man er, så lar det sig ikke finne: Das Man ist — *Niemand.*[36]) Men hører dog som eksistential med til tilværets positive struktur.

Mot das Man setter nu Heidegger ikke ego, men et *Selbst-sein* som er en eksistentiell modifikasjon av det neutriske Man. Men dette Selbst-sein er igjen betinget i et *Selbst-sein-können.* Med innførelse av dette begrep i den kategoriale tilværanalyse har Heidegger stillet mennesket i et eksistentialt valg og har betonet det eksistentielle ansvar på en måte som uvegerlig drar tanken hen på Kierkegaard-kategorien: Hin Enkelte.[37]) Valgets mulighet ligger i eksistensens ontologisk betingede Selbst-sein-können. Her er efter Heidegger tilværets mening avsløret, men den mening kan vinnes eller tapes. Og den eksistentielle spenning viser sig i fenomenet frykt, som avdekker tilværets struktur som DIE ANGST. Men angsten angir nettop tilværets karakter av *mulighet.* — Den eksistentialfilosofiske ontologi går dog ikke under i angsten, ti den finner at tilværets annet *grunneksistential* er: det å *forstå.*[38]) Forståelsen er knyttet ikke til det værende, men til tilværet, det vil si mennesket. Spør man derfor efter hvilken mening det å være — har, har man eo ipso pekt på mennesket som er det tilvær det efter Heidegger er ontologiens grunn: Nur Dasein kann sinnvoll oder sinnlos sein. Meningstom er eksistensen hvor den drukner i det neutriske Man, det betyr *forfall*; der styrtes mennesket ned i den uegentlige hverdagslighets bunnløshet og intethet. Der hvor enhver forståelse av eksistensen går tapt i — snakkesalighet, nyssgjerrighet og tvetydighet. I uegentligheten drukner man overalt hvor man ikke eier det vågemot (Entschlossenkeit) å ville la tilværet tale til én i — *angsten.* Tilværet har i sin Selbst-sein-können valget mellem det egentlige og det uegentlige. I den uegentlige Alltäglichkeit er ansvaret *avlastet* og meningen med tilværet borte. Der er ingen eksistens mulig, kun det neutriske Man. Der er jeg ikke lenger egentlig Selbst-sein-können, men nettop Niemand. Utenfor den grunn-ontologiske angst får eksistensen nemlig aldri

karakter av *mulighet.* — Uvegerlig føres tanken atter over til Kierkegaard, til hans begrep: den *objektive* Angst.[39]) Heidegger gjør senere selv opmerksom på Kierkegaards Angst-begrep og vi finner at hos begge er angsten nettop frihetens refleksjon i sig selv i sin mulighet. Heidegger former det slik: Das Freisein für das eigenste Sein-können und damit für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit — viser sig i en oprinnelig, elementær konkresjon i angsten.[40]) Denne frihetens mulighet finner nu Heidegger i *samvittigheten*, ontologisk forstått. Dermed blir ontologisk forståelse betinget av eksistensens *vilje til å ha samvittighet*, hvorved tilværet får karakter av skyld og Sein-zum-Tode. Samvittighetens tilrop er således eksistensens mulighetsbetingelse.[41]) Heidegger betoner dog hele veien at begrepene samvittighet, tilrop, skyld og Sein-zum-Tode skal tolkes ontologisk-eksistentialt og ikke etisk-teologisk. Det vil si at de ikke er vurderingsbegrep ut fra moralfilosofi, men nettop uttrykk for den eksistentiell-ontologisk Selbst-sein-können.

Har nu tilværet stillet mennesket i angstens avgrunn, og våger eksistensen her si Ich, ego — da er denne Ich-sagen tilværets egen tale som In-der-Welt-sein. Jeg står der og da i den *egentlige* tid, i — *øieblikket*. Øieblikket er tidens ekstatiske modus, die ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitlichkeit. Kun hic et nunc er der eksistential-ontologisk mulighet for forståelsen av tilværets grunnstruktur. I øieblikket får eksistensen karakter av *historiemulighet*. Men eksistensen kan i tiden realiseres som historisk mulighet *kun* ved beslutsomheten, den som i viljen til å høre tilværets tilrop fra det absolutte *Intet* stiller jeg som eksistentiell kategori mot det neutriske Man. Beslutsomheten konstituerer altså eksistensens troskap mot sig selv, det vil si sin egentlige Selbst-sein-können.

Dermed føres Heideggers eksistentialanalyse til ende. Han mener sig å ha åpenbaret det faktiske tilværs oprinnelige grunn med henblikk på muligheten av egentlig og uegentlig eksistens. Han betoner at den vei hans ontologiske analyse har gått, bare er *én* vei. Men han hevder også at først ved et slikt forsøk på tilværforståelse fullfører filosofien sin *uropgave* som universal fenomenologisk ontologi. Ti i denne har alle filosofiske spørsmål sitt utspring, til den vender de alle til sist tilbake.[42])

Heideggers analyse av Sein und Zeit er ikke ført til ende. Det kommer et 2. Hälfte. Men allerede nu er Heideggers tilværanalyse ført frem til det avgjørende problem: *Lar ontologien sig i det hele begrunne rent ontologisk eller trenger den til sist et ontisk grunnlag?*[43])

Dermed har Heidegger i beskjedenhet sagt at all hans eksistentialfilosofi ikke er kommet lenger enn til å *stille* det aristoliske problem av tilværets mening. Han mener sig kun å ha risset op den *spørsmålshorisont* mot hvilken ontologiens problem reiser sig.

Men nettop fordi han mener sig å ha godtgjort at ontologiens metode aldri kan være en formal, logisk abstraksjon, hevder han å være underveis til en ny og holdbarere værensforståelse enn den vestens tenkning hittil har eid eller ment sig å eie. Men skal denne ontologi kunne betegnes som *videnskapelig*, må den, sier Heidegger, vise hvorledes en rent fenomenologisk forståelse av det å være overhodet er tilværmessig mulig. Hvis det er korrekt at tilværets struktur er *tiden*, blir dette siste og avgjørende spørsmål å stille slik: Fører der videnskapelig en vei fra den oprinnelige tid til meningen med det å være? Åpenbarer tiden sig selv som horisonten for det å være?

Dette er spørsmålet om fundamentalontologiens *mulighet* — svaret: Sein und Zeit, 2. Hälfte foreligger ennu ikke. Hvad vil svaret bli? Vil Heidegger makte hvad Aristoteles og Plato, Kant og Hegel ikke maktet? Vil det bli et videnskapelig svar eller en ny mystifikasjon?

IV.

Det siste uærbødige spørsmålstegn uttrykker en saklig tvil grunnet på kritisk gjennemgåelse av Heideggers eksistentialfilosofi. Derfor til sist kun nogen randbemerkninger til Heideggers forsøk på ontologi.

Først: det blivende verdifulle i Heideggers eksistentialfilosofi er hans tenkning med dens tydelig definerte begrep, med dens inntrengende problemanalyse med en åpenhet mot tilværproblemet som er helt sjelden i filosofien. Det svakeste er øiensynlig den unødig innviklede terminologi og sprogbruk som vil gjøre hans

verk uoversettelig til noget annet sprog. Fortjenstfull er den stadige selvkritikk der skarpt betoner analysens foreløbige og hypotetiske karakter. Heidegger er ikke en filosofisk dogmatiker der har alt ferdig enten det ferdige heter idéalisme, positivisme eller absolutt rasjonalisme. Han er underveis og han gjør sig ikke veien lett. Ei heller søker han å gå utenom problemene, men søker med tankens dynamitt å sprenge sig en fremkommelig vei, vel vitende at også andre veier er tenkelige.

Denne resignasjon overfor sin egen ontologis endelighet ligger egentlig begrunnet i at han sterkere enn de fleste nettop har villet betone vår erkjennelses *endelighet*. Det blir derfor også metaphysica specialis og ikke metaphysica generalis som for Heidegger er ontologiens kjerneproblem: Das Sein erschliesst sich nur im Seinsverstehen des Menschen. Ikke det abstrakte, almindelige væren, men menneskets konkrete In-der-Welt-sein er ontologiens utgangspunkt og grense.

Denne strenge betoning av subjektivitetens endelighet fører imidlertid ikke til mystikken eller skeptisismen. Den driver til den *rene, endelige fornuft* hvis horisont er: die Zeitlichkeit. Om *den* har Heidegger ennu ikke sagt sitt avgjørende ord; men vi har kunnet efterlyse hans avhengighet her av Kant, selv om det også var tydelig at hans strenge avvisning av Kr. d. r. V. 2. Aufl. angir at han vil ut over Kant.[44])

Interessant er det å se hvorledes ontologisk analyse uvegerlig synes å føre til *tiden* som grunneksistential, slik det for eksempel viser sig hos Aristoteles, Kant, Hegel, Kierkegaard, Bergson og Heidegger. En jamføring her vilde være både spennende og oplysende. Fikk man nyansene skarpt frem vilde det vel nok føre tilbake til det tidligere nevnte grunnproblem: Om ontologisk analyse overhodet kan gi nogen eksplikasjon av tiden som tilværets grunnstruktur uten at denne tolkning hviler på ontikk?

Hos en Hegel synes man å finne en *geometrisk-aristotelisk* tidsopfatning: Hans punktualitetsopfatning svarer til Aristoteles' στιγμή, hans Jetzt motsvarer det aristoteliske νῦν, hans Grenze — en korrelat til Aristoteles' ὅρος. — Kierkegaards Øieblikket som er «evighetens første refleks i tiden, et evighetens atom» — er betinget av en skarpt forstått og klart betonet kristelighet. Bergsons

temps et durée bunner dels i vanlig tidsforståelse — Heideggers vulgäre Zeit — dels i en uklar tidsmystikk. Til Heideggers distinksjon mellem egentlig og uegentlig tid kunde man henvise til den parallell som Heidegger selv avviser, nemlig Bergsons skille mellem kvantitativ og kvalitativ tid. Men efter det vi har sett ovenfor vil det riktigste karakteristikk av Heideggers Zeitlichkeit vel være: at den heideggerske tidsopfatning synes å stå midt mellem Kants og Kierkegaards.

Dermed er noget avgjørende ved Heideggers hele eksistentialfilosofi berørt. Den er en skjult religiøs moralfilosofi. Vel har Heidegger villet bevisst avstreife alt religiøst-etisk ved sin fenomenologi. Han vil hverken følge Kierkegaard, Brentano eller Max Scheler. Men det er åpenbart at den eksistentialanalyse Heidegger har gitt, hviler i en utvetydig etisk-personalistisk livsforståelse og eksistensvurdering som ikke kan gis videnskapelig-ontologisk begrunnelse ut fra den rene fornuft alene. Begrep som Gewissen, Schuld og Sein-zum-Tode er ikke rene fornuftsbegrep. Hans filosofi vil en prinsipiell ontologi på videnskapelig-ateistisk grunn, men hans katolske livssyn bryter sig stadig frem.

Når det gjelder hans grunnleggende lære om eksistentialet: det neutriske Man — da kan man være enig med Heidegger i hans knusende ironi over dette Man, men man kan ikke hevde at denne *dom* — som minner både om Kant, Ibsens Brand og Nietzsches herremoral — er uttrykk for en rent videnskapelig ontologi. — Ei heller kan man sette skille mellem egentlig og uegentlig tilvær som noget tilværet selv avdekker som eksistensens mulighet, uten at man a priori har en etisk norm for *eksistensens ideal*. Men da er den rene fundamentalontologi gjennembrutt av den praktiske fornuft og eksistensen stillet under et kategorisk imperativ. Erindrer vi nu at Heidegger har bestemt ontologiens metode som den *rent formale* fenomenologi har han altså — forledet av sitt krav om en *konkret* ontologianalyse — brutt ned sin metode.

Dette sammenbrudd fører like ned til problemet om det er mulig med eksistentialfilosofiske midler å gi en videnskapelig ontologi. Heidegger har jo nettop villet en tilværanalyse der ikke teologisk-skolastisk bygger på Gud, ikke aristotelisk på natur eller ting, ikke leibnizcartesiansk på ratio — men på konkret eksistentialanalyse av mennesket.

Han finner at Kant i den transscendentale innbilningskraft var — som Kant selv uttrykte det — i nærheten av *det ubekjente,* som efter Heidegger er menneskets vesensstruktur. Kant rygget tilbake, han gikk tilbake til en streng betoning av *forstanden* og overførte innbilningskraften til estetikken.

Heidegger rygger *ikke* tilbake. Han stanser ikke ved det transscendentale X om hvilket vi intet vet ei heller kan noget vite. Han gjør Kants transscendentale innbilningskraft til utgangspunkt for sin eksistenstolkning. Men da denne tolkning tydelig nok er betinget av et markert livssyn, vil man neppe kunne tilkjenne Heideggers ontologi predikatet: *videnskapelig,* det vil si almengyldig fundamentalontologi.

For så vidt er vi fremdeles i den platonske forlegenhet.

Men vel kan og må man si at sjelden har filosofien sett en tenker som mere intenst og skarpt har våget forsøket på å trenge inn i det eksistentielle problem, der er enhver av oss mest nært og mest dunkelt: Hvad mening ligger det egentlig i det: å *være.*

ANMERKNINGER

[1]) Til belysning av moderne filosofis egenart og linjer se f. eks. Fritz Heinemann: Neue Wege der Philosophie, 1929; R. B. Perry: Present Philosophical Tendencies, 1929; Ruggiero: La filosofia contemporanea, Bori, 1920; Peter Wust: Die Auferstehung der Metaphysik, Lpz. 1920; H. K. Schjelderup: Hauplinien d. Entw. d. Philosophie, Vidsk. Selsk. Skr., Histor.-filos. kl. 1920, 4.

[2]) Til den fenomenologiske skole se skrifter av Edm. Husserl, Fr. Brentano, Max Scheler.

[3]) Sein und Zeit, 1. Hälfte, 1927, § 6.

[4]) Ibid. 2 ff., §3, § 45. Jfr. Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, 221 ff.

[5]) Kant und d. P., s. 9 ff.

[6]) S. u. Z. s. 21 ff.

[7]) K. u. P. s. 7 f.

[8]) Dette er grunntemaet: Kant und das Problem d. Metaph.

[9]) Ibid. 11 f., 187 f.

[10]) F. eks. S. u. Z. § 69; K. u. P. 38 f., 189 f.

[11]) Kritik d. reinen Vernunft, A. 845 f., 247; B. XXII og A. XVI. Jfr. hertil Max Wundt: Kant als Metaphysiker, 1924 og H. Heimsoeth i Kantstudien, XXIX, 121 ff.

[12]) F. eks. K. u. P. § 5; S. u. Z. 255 f., 382 f.

[13]) K. u. P. s. 19 f.

[14]) Kritik d. r. V. B. 72, 139.

[15]) Ibid. B. 71.

[16]) K. u. P. s. 27.

[17]) Kr. d. r. V., A. 235.

[18]) K. u. P. 196 ff., 209 ff.
[19]) Ibid. § 16—25.
[20]) Ibid. 119 f., 235 f.
[21]) Ibid. 95 f., Kr. d. r. V. A. 250.
[22]) Kr. d. r. V., A. 124, A. 115.
[23]) K. u. P. 205 byggende på Kr. d. r. V., A. 115.
[24]) K. u. P. 196. Jfr. S. u. Z. § 25, 53, 63.
[25]) K. u. P. § 37—38.
[26]) S. u. Z., 12.
[27]) Werke (Cassirer) IX, 198.
[28]) S. u. Z. 50 f., 126 f., 255 f.
[29]) K. u. P. 228, S. u. Z. 184 f., 254 f.
[30]) S. u. Z. 6 ff.
[31]) Ibid. 31 ff.
[32]) Se hertil f. eks. S. u. Z. § 6—7.
[33]) Ibid., Zweites Kapitel: Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins.
[34]) S. u. Z. 117 ff.
[35]) Ibid 126 ff.
[36]) Ibid. 128.
[37]) Ibid. 130. Jfr. Søren Kierkegaard: Samlede Skrifter, f. eks. III, 184 f.; VIII, 264 f.
[38]) Ibid. 142 ff.
[39]) Ibid. 144 f., 179 f. Jfr. Kierkegaard: Saml. Skr., 1923, 361 ff. Sml. også T. Bohlin: S. K. dogmatiska åskådning, 1925, 73 ff.
[40]) Ibid. 188 f.
[41]) Ibid. § 57, § 59.
[42]) Ibid. § 74, K. u. P. 229.
[43]) Disse problem er dyktig og interessant behandlet av John Cullberg: Das Du und die Wirklichkeit, Upps. Univ. Årsskrift, 1933. 101 ff., 187 ff.
[44]) Nærv. foreleser hevder at 2. Aufl. av Kants Kritik er en verdifull og blivende randbemerkning til det innslag av romantisk spekulasjon som truet 1. Aufl. på dette punkt. En *kritisk* erkjennelsesteoretiker vil her følge Kant, 2. Aufl. og ikke Heidegger.

*

En *teologisk* analyse og vurdering av Heidegger og den moderne eksistentialfilosofi vil forfatteren søke å gi senere, i en selvstendig avhandlings form.

TIL SPØRSMÅLET: VILJEFRIHET OG FORUTBESTEMMELSE EFTER LUTHER

OPPOSISJONSINNLEGG VED SOGNEPREST SIGURD NORMANNS DISPUTAS FOR DEN TEOLOGISKE DOKTORGRAD 14.–6.–35

Av 1. ordinære opponent, professor dr. theol. Chr. Ihlen.

Den foreliggende avhandlings tema gjør at dens hjemstavnsrett innenfor teologien — og ikke på et eller annet tvilsomt grenseområde mellem teologien og den almindelige tenkning — er ganske ubestridelig. Og denne hjemstavnsrett er ikke bare en «titulus sine re», som Luther sa om viljefriheten, men virkelig «res» et omfattende stoff som blir fremstillet og drøftet.

Det er centrale grunntanker hos Luther og den lutherske reformasjons ledende menn fra begynnelsen av og inntil 1525 hvis historiske tilblivelse, hvis mening og innhold doktoranden i sin omfangsrike og meget inngående avhandling vil gjøre rede for. Luther og lutherdommen i kamp med pelagianismen, i kamp for Guds enevirksomhet i frelsens sak — slik kan man gjengi avhandlingens mest fremtredende hovedtema. Vi får en med et overmåte stort historisk kildemateriale underbygget fremstilling av hvordan denne overbevisning litt efter litt personlig modnedes og teologisk utformedes. Og vi får beretningen om — det annet hovedpunkt — hvordan tanken om den absolutte predestinasjon også vokste sig inn i Luthers trosoverbevisning og også den litt efter litt blev benyttet — i de forskjellige skrifter og til forskjellige tider på en meget forskjellig måte og i en meget forskjellig grad —

---

[1]) Specimen: Sigurd Normann, Viljefrihet og forutbestemmelse i den lutherske reformasjon inntil 1525. Oslo 1933.

snart reservert og utydelig, snart med veldig pågående kraft og med hensynsløs tilspissning av tankens paradoksi — som våben i den store åndskamp.

Men dette våben — det er doktorandens resultat — viste sig å være et stumpt sverd eller om man vil et sverd som såret den som brukte det. Predestinasjonstanken var ment å skulle bringe kraft og trøst, men den bragte og måtte bringe angst, uro, ja fortvilelse, efter doktorandens mening.

Kampen mot pelagianismen derimot blev ført seierrik igjennem. Kløften mellem det guddommelige og det syndig menneskelige blev markert som i enhver henseende uoverskridelig nedenfra, alle religiøse og etiske kompromisser blev avvist. Guds suverene nåde, gudsavhengighetens — gudslivets — seier over selvlivet blev strengt hevdet og gjennemført, — det er doktorandens ledende synspunkt. Og dog bevarte man — efter doktorandens syn — den tilstrekkelige tilknytning til det naturlige menneske, idet man fastholdt tanken om en viss «synteresis», en viss «aptitudo passiva» overfor nåden.

Dette er — positivt og negativt — det i grunnen meget overskuelige og gjennemsiktige resultat, hvortil doktoranden kommer, sådan som han preciserer det i den meget velskrevne «slutningsbemerkning» (side 507—531).

Dette er det idéhistoriske resultat — men tankens vei til det er lang, og det stoff som doktoranden opererer med, overordentlig omfattende. Man kan spørre hvad der er den egentlig ledende interesse med avhandlingen — om den vurderende, idéhistoriske eller den deskriptiv-genetiske?

Nu har doktoranden åpenbart i sin *arbeidsmetode* vært ledet av en i sig selv prisverdig bestrebelse efter å skaffe sig fast empirisk grunn under føttene for sin undersøkelse.

Han bemerker i forordet — side 9, nederste avsnitt — at han «til en nøiaktig undersøkelse av Luthers deterministiske og predestinatianske idéer vil slå inn på en noe annen vei enn den den almindelig betrådte». «Man har i almindelighet,» uttaler han, «innen Luther-forskningen i altfor stor utstrekning nøiet sig med en del mere eller mindre løsrevne citater fra Luthers forskjelligartede skrifter» (uten å gjøre forskjell). Men nu vil doktoranden referere i sammenheng og samtidig skjelne mellem de forskjellig-

artede skrifter — skriftutleggelser, prekener, teologiske, dialektiske og så videre og gi dem hver sin riktige valør.

Godt og vel! Men dette temmelig bryske utfall fra doktorandens side mot «den almindelige» Luther-forskning får man antagelig ikke ta altfor alvorlig. Kritikken vil iallfall på ingen måte kunne sies å holde stikk, når man tenker på den høie standard som den protestantiske dogmehistoriske forskning i nutiden holder på disse områder — med mindre da doktoranden med sitt «i almindelighet» skulde tenke på visse enkelte quasi-videnskapelige outsidere, «dii minores» på tenkningens Parnas.

Det skal straks sies at doktorandens sortering av skriftene har adskillig interesse. Iallfall for predestinasjonstankens vedkommende har han på denne måte gitt oss et billede som turde ha adskillig både historisk, religionspsykologisk og pastoralteologisk interesse på grunn av sin fullstendighet og sin nuanserthet.

Doktoranden vil altså holde sig sterkt empirisk og ikke risikere ved mere eller mindre løse idékonstruksjoner å komme på usikker grunn. Dette kan man som sagt i og for sig forstå og billige.

Men spørsmålet er om han nu ikke er gått så langt i den retning og anvendt metoden på en så ensidig og stiv måte, at avhandlingens videnskapelige nivå lider ved det. Det mener jeg er tilfelle. Metoden blir ensidig deskriptiv-empirisk. Ja, hans fremstillingsform blir simpelthen det reproduserende referat av innholdet — for så vidt temaet angår og kanskje vel så det — i hele rekken av Luthers skrifter, alt som anstendigvis kan nevnes i denne periode, skrifter av alle typer!

Men dette er jo i og for sig en for uorganisk og utvortes måte, selv om det gjaldt bare å fortelle historie! Men ennu mere urimelig blir metoden, når doktoranden, som det fremgår allerede av hvad der ovenfor er referert om innholdet av hans avhandling, og som han tydelig uttaler det både i forord og i slutningsbemerkning, egentlig og til sist tar et vurderende, idéhistorisk sikte. Idéhistorisk, slik at han altså ikke bare legger vekten på å fortelle hvad der passerte og hvordan alt passerte, men også og vesentlig på hvad der var meningen og betydningen av det som passerte! Doktoranden sier i forordet endog (side 8) at han vil søke å klargjøre hvad «Luther egentlig har villet»! Og av hele slutningsbemerkningen

fremgår det at han vil søke å fastslå — og da vel på grunnlag av avhandlingen — hvad der er det blivende og normative ved reformasjonen.

Doktoranden kunde praktisk ha rettet adskillig på ulempene ved sin metode, hvis han hadde utarbeidet et register med fortegnelse over rekken av de gjennemgåtte skrifter og ved korte stikkord markert innholdet av hvad der var kommet på tale. Derved kunde avhandlingen blitt en ganske nyttig og pålitelig opslagsbok; nu vet man vanskelig hvor man skal finne tingene igjen.

Men metoden er i sig selv uhensiktsmessig og videnskapelig hemmende. Jeg vet ikke hvor mange ganger behandlingen av et skrift blir innledet med en vending som «Vesentlig det samme grunnsyn blir utført i» eller «også her», «også ved denne anledning». Også hvor det ikke sies, er det ofte tilfelle at vi får stadige gjentagelser med varierende nyanseringer. Realiter må det særlig ankes over, hvor uendelig mange ganger det negative ved temaet «Viljens bundethet i synd og dens udueljghet til å gjøre annet enn synd» blir utført og begrunnet i disse referater.

Og dog er det verste ved saken det tap i videnskapelig nivå, som jeg nevnte. Jeg må beklage at doktoranden har tilspisset sin metode så ensidig i empiristisk-deskriptiv retning. Han er avgjort blitt for ufri overfor sitt stoff. Ganske visst får man her og der visse større linjer av Luthers bærende tanker, hvor doktoranden reproduserer visse betydeligere klassiske skrifter. Men det hele blir på denne måte mere eller mindre tilfeldig og uoversiktlig. Metoden er til hinder for at den ene eller annen bestemte hovedlinje i Luthers syn kan bli fulgt og prøvet i sin egen sammenheng, slik at man får problemene nogenlunde skarpt stillet og belyst. Der blir for meget av enkeltheter, for lite samlende synspunkter. Doktoranden vilde kunne fått plass til belysning av de dypere sammenhenger i Luthers idéer, fått klargjort dem allsidigere og interpretert dem på en adskillig mere tilfredsstillende måte ut fra nutidens måte å tenke på, hvis han ikke hadde vært så ufri i sin referatmetode, vært så vidtløftig i det ytre apparat — og gjentatt så meget visse almindelige yndlingstanker.

Nu, det kan være at *noget* av det som er tapt idéhistorisk, kan sies å være vunnet igjen empirisk-deskriptivt. Det vil den annen

opponent komme til å belyse; men helt bortsett herfra må det sies at avhandlingen har tapt i videnskapelig verdi ved den ensidige metode og fremstillingsmåte.

På den annen side skal det nu ikke bare medgis og innrømmes, men uforbeholdent anerkjennes og roses at doktoranden har en meget solid og klar fremstilling, han har på en grundig og samvittighetsfull måte gransket sine kilder, hans argumentasjon er grei og fyndig. Han har — som allerede nevnt — hvor han interpreterer de betydeligere Lutherskrifter — som regel maktet — skjønt det skolastiske apparat ofte er noget vidtløftig og rammen noget bred — på en kjernefull og instruktiv måte å bringe leseren i kontakt med reformasjonens ledende tanker — ikke bare de negative, som nok er ensidig fremtredende; — men også de positive.

Boken vil måtte betegnes som et innlegg i Lutherforskningen, som i forskjellige henseender må sies å avtvinge respekt, og meget av det stoff som her er fremdratt, vil ha adskillig videnskapelig interesse — særlig da også den omfattende orientering i det skolastiske begrepsapparat som Luther har hatt å kjempe med, og hvori han fra først av har utformet sin nye erkjennelse.

For en systematisk orientert betraktning må det bli spørsmål om hvorvidt doktoranden har fått grunntendensene og deres vesentlige grunnmomenter i Luthers kristendomssyn på de omhandlede punkter bragt frem i dagen, og hvorvidt han har fått fremstillet dem på en konsekvent og tankemessig sett holdbar måte.

Jeg skal innskrenke mig til en del bemerkninger som ingenlunde kan gjøre krav på fullstendighet om 3 punkter. Jeg vil kalle dem:

1. Guds nådeåpenbaring og den formelle side av frihets-ufrihetsproblemet.
2. Guds nådeåpenbaring og den mere reale side av frihets-ufrihetsproblemet.
3. Kort bemerkning om doktorandens problemstilling overfor predestinasjonstanken hos Luther.

1. Doktoranden gjengir under formelt synspunkt Luthers stilling til frihets-ufrihets-problemet, sådan som han også vedkjenner sig det i slutningsbemerkningen, konferer side 510 og følgende, for det første slik at Luther benekter viljens frihet i indre religiøs-etisk

henseende, men fastholder den i psykologisk. Mennesket er av sig selv uduelig til det gode, men vil det onde; derimot beholder viljen alltid i formell henseende sin karakter av vilje, det er den handler fritt i psykologisk mening. Og hvad dernæst forholdet mellem frihets-ufrihets-problemet overfor den i nåde handlende Gud angår, så fikserer doktoranden Luthers syn derhen at ufriheten består deri at mennesket forholder sig «pure passive» overfor Gud, og at friheten består deri at den rettferdiggjorte opfyller Guds vilje i frivillighet, uten lønnssyke, «av takk, ikke for takk», som man har sagt. Jeg behøver ikke her å citere enkelte steder. Doktoranden har det passim, og han aksepterer dette som den historisk givne, tilfredsstillende løsning i slutningsbemerkningen.

Det er heller ingen tvil om at dette er lutherske formuleringer som har sin blivende betydning, og at det her dreier sig om vesentlige sider av Luthers syn på saken. Dog er her forskjellige ting å bemerke. Både i retning av at der også er andre og dypere sider ved Luthers syn, at tingene må sees i større sammenheng o. s. v.

Før jeg går videre, kan jeg ikke la være å peke på den for mig absolutt uforståelige polemikk mot Stange (side 511 f.). Den synes mig å vidne om lite overblikk fra doktorandens side og å skjemme den ellers velskrevne og veloverveiede slutningsbemerkning.

I virkeligheten opfatter nemlig Stange Luther nettop slik at han lærer en indre sinnelagets bundethet, men en frihet i handlingen, fordi denne siste ikke er av religiøs-etisk, men av teknisk og psykologisk natur. Dette er, såvidt jeg kan se, det som er kvintessensen også av doktorandens egen Luther-tolkning på dette punkt, så sant han forstår sig selv rett. Ikke desto mindre åpner han en temmelig prinsipiell kritikk mot Stange i dette vektige avslutningsavsnitt. Doktoranden synes å ha latt sig forville av at Stange ved begynnelsen av sin avhandling i polemikk med Köstlin ikke vil ha denne sondring mellem sinnelag og handling efter Luther opfattet som en sondring mellem 2 sfærer, det indre åndelige og det ytre verdslige område. Men Stange vil i tilknytning til et Luther-citat, som han også finner hos Köstlin, ha saken forstått slik at der med det ytre handles om «ting som utvortes stemmer med det av Gud krevede, men som efter sin indre rot stammer fra det kjødelige sinn». (Stange: Studien etc., s. 26.) (Doktoranden

har den samme Lutherinterpretasjon for eksempel side 100, linje 7 ovenfra.) Stange sier sammenfattende (side 28): «Under dette synspunkt sett, stiller saken sig så at grunnen til at reformatorene søker målestokken for rettferdigheten ikke i den enkelte handling, men i sinnelaget, ligger deri at de vinner målestokken for rettferdigheten ikke i menneskets forhold til medmenneskene, men i menneskets forhold til Gud.» Men hermed er vi nettop ved doktorandens eget teocentriske syn. For mig står det så at enten måtte doktoranden med glede ha akseptert Stanges prinsipielle distinksjon eller også trekker han grunnlaget bort under sin egen Luthertolkning på disse områder. Det hele er iallfall som det står ytterst forvirret og uoversiktlig.

Men hvad jeg videre prinsipielt vilde gjøre opmerksom på, er at man ikke treffer Luthers hele mening ved i almindelighet å tale om en indre religiøs-sedelig ufrihet. Luther blir ikke stående bare ved noget indre psykologisk. Man måtte for å gjengi Luthers hele syn heller tale om en transscendental, eksistentiell ufrihet, som efter Luther ikke bare beror på at *vi* ikke kan nå Gud, men på *Guds* egen stilling til oss.

Slik var Luthers egen oplevelse: Gud mot oss, det er ufrihet eller Gud med oss, det er frihet. Dette er da sikkert også for Luther det demoniske ved det naturlige menneskes tro på den frie vilje, sådan som Luther forstår det, ikke så meget at mennesket forsøker å holde loven, men at det i kraft av den frie vilje vil tvinge Gud til å innta en annen stilling til sig. Luther går iallfall i sin forståelse av ufriheten ut over det psykologiske og det indre religiøsetiske og griper tilbake til det transscendentale, det eksistentielle.

Fordi dette er således, vil det aldri lykkes doktoranden å få den guddommelige determinasjon i frelse og forkastelse, som han stadig strever med det, efter Luther begrenset til det indre religiøssedelige område. Men det vilde føre for langt å søke å klargjøre den hele sammenheng med dette. Her handles om en eiendommelig høiere syntese av avhengighet og frihet og om hele Guds verdensstyrelse. Jeg kommer litt tilbake til dette under predestinasjonsspørsmålet.

Men for å holde mig til det som ligger nærmere, nemlig hvad der angår opløsningen av den eksistentielle ufrihet ved mottagelsen

av Guds nåde: Løsningen herav ligger ikke egentlig hverken i den nevnte aptitudo passiva eller i nogen annen blott og bar indresjelelig bevegelse, men i *troen*. (Jeg kommer ennu noget tilbake til spørsmålet om «tilknytningen» efter Luthers syn senere.)

Den nyere Lutherforskning er gjennemgående opmerksom på den prinsipielt betydningsfulle rolle som nettop troen under dette synspunkt spiller for Luther og det allerede i denne første tid og med stigende klarhet senere. Man taler om troen som en transscendental erkjennelse, hvorved mennesket på én gang blir stillet utenfor sig selv og erfarer dog samtidig Guds rettferdiggjørende nåde i Kristus i sig og overfor sig.

Nu citerer doktoranden selvfølgelig forskjellige kjernefulle Lutherord om troen også fra denne tid. Men jeg kan ikke se at han har vært sig bevisst den viktige prinsipielle sammenheng som der her spørres om og enten tilegnet sig eller avvist, overhodet drøftet de betydningsfulle sammenhenger som den nyere Lutherforskning her mener å ha konstatert.

Men fordi dette med troen er således, så er da heller ikke Luthers pure passive i og for sig nogen løsning av frihets-ufrihets-problemene som de foreligger her. Heller ikke det valg som doktoranden i slutningsbemerkningen anser muliggjort ved aptitudo passiva.

Det gjelder her til sist noget annet, nemlig å bli handlet med på personlig måte, hvad der samtidig inneholder den høieste aktive lydighet, som Luther også fremhever det, og hvad der synes å være den ekteste linje i hans syn på disse områder. Doktoranden har stoff nok til å efterspore det, men han har latt det ligge.

Her handles ikke om et fritt valg ut fra en aptitudo passiva, men om en enhet av frihet og nødvendighet, en viljehengivelse, men alltid løftet op av den handlende kjærlighetsmakt, som virker i en og overfor en.

Jeg mener videre at det vilde ha vært et fruktbart synspunkt å ha forfulgt også i rettferdiggjørelseslæren dette at troen på en gang er noget overpsykologisk og dog psykologisk. For rettferdiggjørelsen er for Luther — sikkert særlig tydelig i denne tid — hverken en infusiv akt som hos Augustin og Thomas, men heller ikke en ren ideel, transscendent akt som hos nominalismen. Den er hos Luther i denne tid på én gang en forensisk og samtidig en real

akt, ved hvilken siste Gud realt setter mennesket i det forhold til sig som det forensiske innebærer. Det kunde vært nyttig om doktoranden hadde vært klar over disse ting ved diskusjonen av rettferdiggjørelsesbegrepet i Luthers Romerbrevskommentar. Diskusjonen herom lider i det hele under stor uklarhet, fordi man ikke forstår å skjelne mellem en indre omskapelse og oprettelse av et nytt forhold!

Og dernæst — Luthers positive syn på friheten — ved troen kommer en frihet i stand som ikke i første rekke er en frivillighet til å handle efter Guds lov (se ovenfor s. 152), men en religiøs frihet og høihet i et gudssamfund, der som sådant ligger ut over all gjerning. Dette fremstiller jo Luther særlig i sin berømte traktat: De libertate christiana, der som bekjent er bygget over dette dobbelte motiv: En kristen er fri, herre over alle ting — og — han er alles tjener og trell. Men dette skrift avferdiger doktoranden side 450 med en omtale på ca. 10 linjer — og hans tema er jo dog: viljefrihet hos Luther!

Selvfølgelig har doktoranden flere steder citater fra Luther, hvor det betones at troen ikke er nogen gjerning, men dette er ikke blitt utnyttet for det prinsipielle syn. Og dette er desto besynderligere som den nyere dogmehistoriske tenkning — siden *A. Ritschl* — gjerne gjør opmerksom på at på dette punkt ligger en iøienfallende forskjell mellem protestantisme og katolisisme: Den fromme katolikk ser på de gode gjerninger som nådens verk, men reformasjonen søker en guddommelig nåde ut over all gjerning. Det første er psykologisme, som næsten uvegerlig glir over i semipelagianisme, det annet kan vi kalle transscendentalisme.

Jeg har i det hele ikke inntrykket av at doktoranden på langt nær har levet sig inn, som ønskelig hadde vært, i den nyere Lutherforsknings problemer. Det er i så måte et betegnende symptom at doktoranden alene nevner professor Runestams navn sådan til overflod i en anmerkning, hvor han regner op en lang suite av forskere som går en mellemvei i spørsmålet om Luthers forhold til mystikken (s. 209). At den bok han nevner bærer titelen: «Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton, 1917» og at Runestam i 1921 har skrevet: «Viljans frihet och den kristliga friheten. En undersökning i Luthers teologi», at med andre ord Runestam innenfor

nordisk litteratur har levert fra alle sider høit vurderte arbeider nettop om doktorandens tema, synes derimot ikke å interessere ham. Han har intet lært av Runestam, diskuterer ikke med ham — men drøfter inngående viljefrihetsproblemet overfor Luthardts bok av 1863 om den frie vilje, hvis problemstillinger dog nu oplagt på mange måter er foreldet!

Jeg må endelig nevne at når doktoranden vil finne den fullt tilfredsstillende løsning av ansvarets begrunnelse overfor det naturlige menneske i Luthers anerkjennelse av en psykologisk frihet hos det naturlige menneske, mens det religiøst-sedelig sett er ufritt, så er saken neppe så enkel — heller ikke hos Luther.

Ganske visst står Luthers understrekning av at det naturlige menneske synder «non invite» i kraft av den psykologiske frihet der som en mektig samvittighetsappell som ikke må overhøres.

Men Luther har også — som doktoranden kjenner til — gjentagende ganger skildret hvordan han følte det forferdelig motsigende i at hans salighet utenfor Kristus var bundet til en lov som han ikke *kunde* opfylle. Og han har ikke kunnet opløse dette ved tanken om en psykologisk frihet.

Elert skildrer også i sin «Morfologi des Lutherthums» dette som synderens pinlige «Urerlebniss» efter Luther, som ikke kan begripes på vanlig rasjonell måte.

Her hadde vært mange Luthertanker om det naturlige menneske ikke bare i dets syndebundethet, men også i dets relative høie streben i religiøs henseende — hvad Luther ofte uforbeholdent anerkjenner — dets evne og dets ansvar å ha tatt i betraktning, men også dets bundethet til slekten og dets ansvar her og også Guds forskjellige forhold til det i sitt strenge krav og i sin forberedende nåde, som også begrunner ansvar. Men i hvert fall burde det være klargjort at her efter Luther, som den nyere Lutherforskning synes å ha godtgjort, iallfall ikke dreier sig i siste instans om en psykologisk frihet i vanlig empirisk forstand, men om en overempirisk trosoplevelse, når mennesket står coram Deo slik som han er åpenbaret i Kristus. Her er atter synspunkter og problemer som den nyere Lutherforskning er opmerksom på, men som doktoranden lar ligge — ikke engang diskuterer.

2. Jeg kommer til doktorandens fremstilling av det reale inn-

hold som Luther i sine forskjellige betydningsfulleste skrifter — således i Dictata super Psalmos, Romerbrevskommentaren og fremover legger i Guds nådehandling og det reale forhold hvori han setter den til menneskets egen tilstand utenfor Kristus. Hermed kommer vi også inn på det vanskelige spørsmål om gratia og præparatio ad gratiam — det også i våre dager meget ominøse spørsmål om «tilknytningen» og — hvis det efter Barth går an å tale om «tilknytningen» — hvori denne består.

Doktoranden regner her med en teocentrisk-evangelisk linje i Dictata og i Rom.brevet og en antropocentrisk-katolsk. De fleste forskere gjør nu også det. Jeg kunde påvise at doktoranden gjør Seeberg iallfall urett, når han hevder at denne ikke regner med denne dobbelthet. Seeberg gjør det og det meget vesentlig, når man ser nærmere efter. Doktoranden har her, synes det mig, selv kommet i skade for det som han i forordet så sterkt dadlet den almindelige Lutherforskning for — å operere med løsrevne citater. Men jeg skal ikke hefte tiden med å eftergå dette nærmere.

Doktoranden regner med disse 2 linjer. Det har utvilsomt også sin relative historiske rett. Men det virker også rett skjematisk og utvortes. Man setter på den måte de egentlige problemer i klammer og løser dem ikke: Spørsmålene om den indre saklige sammenheng i Luthers utvikling og i hans tanker. Det har sin interesse at doktoranden ved utredningen om de 2 linjer i Romerbrevskom. gjør den bemerkning at også den katolske linje hos Luther er blitt evangelisert, idet forberedelsen ikke blir opfattet som fortjenende årsak til frelsen (side 155). Doktoranden er her og en del andre steder iallfall i nærheten av den erkjennelse at tanken om en forberedelse til nåden i og for sig er uundværlig, men det kommer alt an på hvordan den vurderes — jeg vilde si enten som fortjenende årsak til nåden eller som psykologisk forutsetning for dens tilegnelse. Men når dette er erkjent, kunde og burde det ha foranlediget en nærmere undersøkelse som vilde hatt sin store interesse av hvordan Luther egentlig har lagt sig disse spørsmål til rette især i denne overgangstid, men også senere. Som det nu er, blir belysningen av dette spørsmål saklig sett temmelig utilfredsstillende behandlet med de knappe bemerkninger i forskjellig sammenheng om synteresis.

Jeg vilde uttrykke det så at man må regne med en forberedelse, og den er i sig selv på mange måter av positiv art, men den får prinsipielt, stillet overfor den i Kristus åpenbare Gud med hans dom og hans nåde, et negativt fortegn, blir ikke nogen besiddelse som man kan bygge på overfor Gud, men blir tilknytning for en søken og et savn. Og jeg vil også tilføie at det står klart for mig at efter Luthers betraktning har forberedelsen sin kjerne i et alvorlig forsøk på å opfylle loven og ikke i mystikkens selvvalgte fromhetsøvelser. Forsøk på å opfylle loven? Ikke som om dette skulde kunne føre til noget hvorpå man kan *bygge* sitt gudssamfund, men det vekker den uro i sjelen som danner tilknytning for nåden. Jeg tror at dette med bevegelsen og uroen i virkeligheten oftere blir fremhevet som forberedelse og bunner dypere i Luthers oplevelse enn denne dogmatiske formulering: aptitudo passiva («trygge og trege mennesker trenger ikke ordet om syndernes forlatelse, men urolige og engstede samvittigheter»). Her savnes en dypere inntrengende undersøkelse. Imidlertid må jeg gi min fulle tilslutning, når doktoranden finner at Luthers tanke om tilknytningen i synteresis er slik beskaffen at den kan og bør opfattes evangelisk — som tilknytning for nåden.

Men hvad der nu har en særskilt interesse, er spørsmålet om den rette opfatning av den såkalte «korsteologi» i Dictata og i Romerbrevskom. «Korsteologien», det er betoningen av at den kristnes liv er et liv under lidelser og trengsler som må gjøre ham skikket til å motta Guds nåde og gudslivet. Uten dette blir man lett for trygg. Luther advarer i det hele her stadig mot falsk trygghet. (Se særlig Norm. s. 103 flg.) Den kristne må stadig frykte for at han skulde komme til å begå nogen dødssynd. Og han må nå så langt i «uinteressert» kjærlighet til Gud at han er beredt til en «resignatio ad infernum», om så er Guds vilje, men han overvinner «helvedesfrykten» med den tanke at hvis så er Guds vilje, vil han også være hos Gud der og kunne prise Gud der.

Er dette evangelisk? Eller er det å vurdere som en eftervirkning av katolisisme og mystikk? O. Ritschl har i sin «Dogmengeschichte des Protestantismus» inngående hevdet at dette er en engstelig, mystisk klosterfromhet som ikke har virkelig evangelisk art i sig. Doktoranden erklærer sig helt uenig heri.

Nu må det på dette punkt bemerkes, at når doktoranden går inn for at Luther skulde være helt upåvirket av mystikken, så begrunner han dette i sitt excurs (side 206—232) på en merkelig utvortes og lite overbevisende måte. Det hele spørsmål synes for doktoranden å være avgjort med påvisningen av at Luther har kjent Paulus og Skriften, før han kjente Tauler, og at han alltid har satt Skriften og Augustin foran den tyske mystikk. Men selv om Luther avgjort bygger på Skriften, hvad er det til hinder for at mystikken kan ha influert på hans skriftforståelse? Spørsmålet må i det hele ganske anderledes bedømmes innenfra.

Doktoranden benekter altså overfor Ritschl ethvert innslag av mystikk i «korsteologien». Dette skjer dog på helt utilstrekkelige grunner, når man tenker på Ritschls inngående bevisførsel og på dogmehistorikernes almindelige syn på dette som ikke er doktoranden gunstig.

Visstnok kan doktoranden med rette gjøre opmerksom på at korsteologien ikke bare taler om de kristnes kors, men også og vesentlig om Kristi kors som det ene avgjørende grunnlag for frelsen. Og jeg tilføier at i sammenheng hermed *kan* meget av det som her tales om forståes evangelisk som uttrykk for den kristnes fremadskridende helliggjørelse.

Men tross alle reservasjoner — der hviler dog en engstelig og trykket stemning over «korsteologien». Blikket er ikke tilstrekkelig som hos den senere Luther, blitt rettet bort fra den kristnes subjektive liv og til frelsens Gud. Dette er ikke virkelig «selvreduksjon» for å tale med doktoranden, men heller selvbetraktning og selvbespeiling. Det kan i denne forbindelse nevnes at der ligger noget uklart i den veksling av doktorandens slagord fra guds*avhengighetens* seier over selvlivet til guds*livets* seier over selvlivet. Denne siste uttrykksmåte er for vak og for subjektiv til å gi et riktig uttrykk for Luthers syn.

Dette å søke lidelsen for lidelsens egen skyld som opdragelsesmiddel er sikkert ikke evangelisk. (En annen sak er at den kristne ikke vil søke å kjøpe sig fri for lidelser, Gud selv sender, som Luther betoner det i sine teser mot avlatshandelen.) Jeg vil spørre doktoranden hvordan han harmonerer tanken om at den kristne skal leve i en stadig frykt for å begå dødssynd med Luthers senere

stadig gjentagne betoning av at den kristne alltid — også i sine beste gjerninger — begår dødssynd og derfor alltid må fly til nåden uten forskjell på dødssynd og lettere synd? Hvor er den ekte selvreduksjon, hvor den ekte tilflukt til nåden? Og resignatio ad infernum? Er det evangelisk standpunkt dette å tenke sig en mulighet av at Gud vil fordømme og så overvinne denne forferdende mulighet i «uinteressert kjærlighet»? Er ikke dette det evangeliske å vite at man i sig selv *virkelig er* fordømt og dermed et gudforladt menneske og flykte til frelsen som eneste hjelp? Dette er det konsekvente uttrykk både for det absolutte krav og den absolutte nåde sådan som det lever i Luthers nye evangeliske syn.

Når dette er klart, synes det ikke å være nogen grunn til å bryte med det vanlige syn blandt dogmehistorikerne hvorefter det avgjort evangeliske gjennembrudd i L.s syn på gratia og præparatio ad gratiam først skjedde under striden om boten, hvor Luther blev drevet til å se klart at det avgjørende ved frelsen ikke er nogen forberedende anger — den er kun psykologisk forutsetning — men troen. Det var jo her Luther hadde kjempet fra først av i klostret og her brøt det også klart igjennem. Men doktoranden legger åpenbart for liten vekt på avladsstriden, tesene og hele gjennembruddet da og i de følgende år. Han synes å ha interessert sig for meget for Dict. og Rom.brevet.

I saklig henseende rår her en viss uklarhet, og doktoranden har visstnok gitt mange verdifulle bidrag til belysning av Luthers forståelse av frelsen fra den reale side og dens forhold til præparatio ad gratiam. Men visse uklarheter blir igjen, og spørsmålene burde være tatt op i en større sammenheng.

3. Til slutt bare et par korte bemerkninger om *predestinasjonstanken* hos Luther og doktorandens behandling av denne.

Når doktoranden avviser dette idékompleks, så regner han med at Luther har lært en partikularistisk, dobbelt predestinasjon — til frelse og til fordømmelse. Han anker dessuten over det førtidlige ved tanken, den hårdhet i gudstroen som den innebærer, og den angst som den fører med sig.

Jeg mener nu ikke å skulle ta op nogen virkelig diskusjon om predestinasjonstankens historiske og religiøse stilling hos Luther. Det vilde føre for langt og også være urimelig uten å ha den klassiske utformning i De servo arbitrio for sig — like så vel som det

virker eiendommelig at doktoranden vil felle en definitiv dom herom uten å ha dratt denne nu meget drøftede bok inn i undersøkelsen. Jeg finner således ikke grunn til å opta nogen omfattende diskusjon. Men jeg må — for øvrig som tidligere nevnt med anerkjennelse av det meget interessante stoff som han under historisk synspunkt bringer frem — ta et par reservasjoner overfor det prinsipielle syn som han legger til rette, og hvorpå han grunner sin avvisning.

Herom er atter å si at doktoranden visstnok er kvantitativt meget fullstendig i å fremdra det dertil hørende stoff. Men han har ikke i like grad latt sig være maktpåliggende å trenge inn i det *karakteristiske* ved Luthers forestillingsdannelse på disse områder. Han er nok opmerksom på at Luther i visse sammenhenger med prædestinasjon tenker på utvelgelse til frelse. Men ellers opererer han med de gamle slitte formler: Universalisme-partikularisme, énsidig og tosidig, dobbelt, absolutt predestinasjon. Men slik rammer han ikke Luthers tanke. For Luther er predestinasjonen først og fremst Guds nådige utvelgelse til frelse. Og om han lærer en dobbelt forutbestemmelse, så er de to muligheter aldri sideordnet hos ham, men man får med den eiendommelige læremåte å gjøre, hvorefter det ene skjer efter Guds egentlige, det annet efter hans fremmede vilje. Så kan nok doktoranden med rette gjøre opmerksom på at Stange konstruerer i strid med virkeligheten, når han i sin avhandling om «betydningen av den lutherske predestinasjonslære» til sist opfatter forholdet slik at der kun kan bli tale om en predestinasjon til frelse. Dette er åpenbart en for sterk rasjonalisering, hvis skjeve tankeforutsetninger jeg ikke her nærmere kan eftergå.

Men det er dog ikke desto mindre sikkert nok at for Luther er predestinasjonen først og fremst Guds nådige utvelgelse til frelse, og dette blir desto fastere knyttet til trosoplevelsen, når der her ikke bare er tale om en indre løsgjørelse fra en sedelig ufrihet, men — som jeg tidligere har vært inne på — om en hel eksistentiell forandring som har sin rot i gudsforholdet. Hvad det «førtidlige» angår, gjør det naturligvis vanskeligheter, men når Luther her stadig henviser til Kristus og hans sår, så ligger deri at det førtidlige må sees i sammenheng med Guds nådehandling i historien og gripes i troen. Og på den annen side, når Guds nådevilje ved

predestinasjonstanken løftes op i evigheten, så sies dermed at jeg ikke bare har med «Gud i tjenerskikkelsen» å gjøre, men med den verdensstyrende Gud, hvis frelsevilje den troende trygt kan forlate sig på, idet denne ikke bare løser op en indre ufrihet, men også former hele sin verdensstyrelse efter sin uforanderlige frelserådslutning, og hvis styrende vilje på en hemmelighetsfull måte hersker også i det onde efter sine planer. Her må regnes med irrasjonelle allmaktens tvangs- og straffemomenter som uttrykk for Guds «fremmede vilje», men hvad han egentlig og innerst inne vil, er kjærligheten. Hermed står man overfor en siste antinomi som hverken kan opløses, som doktoranden synes å mene, eller dogmatiseres som absolutt.

Nutiden med dens sterke sans for irrasjonelle spenningsmomenter, forkaster ikke lett en lære fordi den viser hen på noget hemmelighetsfullt som den ikke helt kan opløse. Doktoranden taler også i slutningsbemerkningen om kontrast-harmonien som karakteristisk for luthersk kristendomssyn. Men dømmer da ikke doktoranden litt raskt om Luthers predestinasjonstanke?

Gustaf Ljunggren har i sin fra alle sider høit skattede bok: «Synd och skuld i Luthers teologi» i det siste kapitel: «Gud och synden» (side 419—491) gjennemført en tolkning av Luthers predestinasjonslære som er sjelden dypt begrunnet og utført med stor grundighet og moderne tankemidler.

Jeg vil anbefale doktoranden hvis han gir sig i kast med De servo arbitrio å gjøre op med Ljunggren, før han tar definitiv stilling til Luthers predestinasjonstanke. I denne bok har han ikke tatt stilling til Ljunggrens tolkning — han citerer ham kun en enkelt gang til bekreftelse på et forholdsvis almindelig synspunkt i Lutherforskningen.

Jeg lykkønsker til sist den ærede doktorand med hans meget grundige og kunnskapsrike lutherbok. Det er meget gledelig at det er lykkedes ham å gjennemføre sin omfattende undersøkelse, således at også norsk teologi nu er representert på den nyere Lutherforsknings område på en måte som der i mange henseender står respekt av.

Chr. Ihlen.

2. ordinære opponent, professor dr. theol. Oluf Kolsruds innlegg, et trykt i Norsk Teologisk Tidskrift, XXXVI, 1935, 3. hefte.

FRA DEN NYERE EVANGELIE-FORSKNING

LYDER BRUNS OG FRIEDERICH HAUCKS KOMMENTARER TIL LUKAS-EVANGELIET

I.

Det er ikke mange Lukas-kommentarer som er skrevet av nordmenn. I 1837 utgav presten W. A. Wexels en populær kommentar til Lukas, i 1889 fikk vi biskop F. W. Bugges kommentar og i 1929 professor Sigurd Odlands, som også har populær-videnskapelig karakter. Den første videnskapelige utleggelse på norsk av dette evangeliums greske tekst fikk vi derimot først i 1933 med professor *Lyder Bruns* kommentar *(Lukas-evangeliet,* Aschehoug 1933, 655 sider).

Professor Brun begynner sin kommentar med en innledning som først handler om eksegesen i almindelighet, dernæst om evangelie-eksegesen og til sist gir en lengere litteraturfortegnelse. Han bestemmer i denne innledning eksegesens opgave så at den skal vise oss hvad forfatteren av vedkommende skrift har tenkt, følt, villet og sagt i det bestemte miljø han tilhørte og den situasjon hvori han skrev, og hvilke følelser og beslutninger han har villet vekke hos sine lesere i den menighet eller krets han henvendte sig til, og hvor hans skrift ved oplesning i forsamlingene kom til å bli almindelig kjent. Denne opgave forutsetter at man gjør sig fortrolig med forholdene i den tid da de forskjellige skrifter blev til, og at man ser det enkelte skrift i sammenheng med den skriftart det tilhører. Som følge herav må utleggelsen være teksthistorisk (og tekstkritisk), sproghistorisk, tids- og religionshistorisk og endelig form- og tradisjonshistorisk (side 10 f.).

Hvad spesielt eksegesen av evangeliene angår, fremholder professor Brun at den må være perikope-eksegese, d. e. behandle de enkelte fortellinger og utsagn som oprindelig selvstendige enheter, men samtidig ta skyldig hensyn til deres plass i evangelieskriftet som helhet. Dernæst må den være arts-eksegese, d. e. henføre de enkelte overleveringsenheter til de artsgrupper de tilhører og tolke dem i lys av disse arters eiendommelighet og overleveringshistorie. Således må den enkelte underfortelling sees i lys av andre underfortellinger innen vedkommende skrift og annen (jødisk eller hellenistisk) underoverlevering, og denne sammenligning vil så føre til erkjennelsen av visse lover for underfortellingenes utformning eller visse eiendommeligheter ved dem som har betydning for forståelsen av den enkelte underfortelling. På samme måte med lignelsene og andre fortellings- og utsagnsarter (side 18).

Fremdeles må eksegesen av evangeliene være synoptisk, d. e. den må fortolke den enkelte tekst under særlig hensyn til de direkte paralleller som foreligger innen den synoptiske (en sjelden gang også innenfor den johanneiske) overlevering, dog ikke for kunstig å bringe de forskjellige overleveringsformer i en tvungen overensstemmelse med hinannen, men for å påvise den bevegelse i tradisjonsstoffet som speiler sig i de forskjellige former av overleveringen. Endelig fremholder forfatteren til slutt at det ligger utenfor eksegesens opgave å prøve fremstillingens historiske kildeverd og felle en dom om dens troverdighet, idet den historiske kritikk ikke henhører under eksegeten, men under historikeren (side 19). For Jesu ords vedkommende gjelder det prinsipielt at de ikke skal fortolkes ut fra Jesu bevissthet, men ut fra evangelieforfatterens eller overleveringens forståelse og syn, nærmere bestemt ut fra det som ifølge overleveringen har vært innholdet av Jesu bevissthet. Nogen dom om fremstillingens historiske riktighet eller uriktighet er hermed ikke uttalt. Evangelieforfatterens syn kan ikke uten videre identifiseres med Jesu egen bevissthet, men heller ikke uten positiv grunn settes i motsetning til den.

Som man av disse metodiske grunnsetninger ser, har forfatteren en sterk tro på den såkalte «formhistorie» og dens betydning for eksegesen. Det er også sikkert at det har betydning at man ser de synoptiske evangelier under synspunkt av mundtlig overlevering,

og det er også forståelig at stoffet under overleveringen måtte merkes av det stilpreg som utmerker all folkelig overlevering. Men «formhistorien» kan meget lett føre til vilkårlighet, hvad ikke minst R. Bultmanns «Geschichte der synoptischen Tradition» er et avskrekkende eksempel på, og eksegesens opgave er jo også efter professor Brun først og fremst å vise hvad forfatteren av et skrift selv har tenkt, følt, villet og sagt. Formhistoriske betraktninger fører også lett til tradisjonskritikk, og om den sier herr Brun uttrykkelig at den går ut over eksegesens opgave (side 19). Det viser sig da at han også selv leilighetsvis gjør sig skyldig i en sådan overskridelse, for eksempel når han sier at fortellingen om Jesu undfangelse ved Ånden hos Lukas er forbundet med en stamtavle som oprinnelig forutsetter at Jesus er Josefs virkelige sønn (side 126), og når han antyder at forestillingen om en overnaturlig undfangelse er opstått under hellenistisk påvirkning (side 53). Fremdeles når han fremholder at lignelsen om minene Lk 19, 11—27 er en variant av parablen om talentene (Mt 25, 14—30, side 462), at Lk 20, 18 er et senere innskudd (side 483), og at den eskjatalogiske tale Lk 21, 5—36 er en sammensveisning av overleverte Jesus-ord og jødekristelig profeti (side 512).

Som vi har sett, vil forfatteren holde spørsmålet om troverdigheten av det som sies og fortelles, utenfor eksegesen. Prinsipielt er dette også riktig, da det er fortolkningens opgave å vise oss hvad et skrift har villet fortelle og forteller. Men allerede de anførte eksempler viser hvor vanskelig det er å holde spørsmålet utenfor, og i en tid som vår, da all verden vet at der neppe er det utsagn eller den fortelling i Synoptikerne som ikke er satt under debatt av evangelieforskningen, er det efter min mening en stor feil at dette spørsmål holdes utenfor i en utførlig videnskapelig kommentar som er bestemt for studenter og prester. Man venter i en sådan kommentar å få iallfall nogen beskjed om hvordan forskningens stilling i det store og hele er til spørsmålet om gjengivelsens pålitelighet, ordoverleveringens og fortellingsstoffets, underberetningenes, barndoms- og opstandelseshistoriens troverdighet. Vi bekjenner jo hver søndag ved alter og døpefont at Jesus blev til på overnaturlig måte, og at han opstod på den tredje dag. Hvad sier evangelieforskningens menn til de synoptiske tradisjoner om

dette? På slike spørsmål bør man i nogen grad gi svar i ekskurser, selv om man fastholder den forståelse av eksegesens opgave som herr Brun har gitt uttrykk for.

Forresten viser det sig da også at forfatteren ikke har formådd å holde spørsmålet om troverdigheten helt utenfor sin fremstilling, men oftere gitt den historiske kritikk plass i den. Således når han bestrider riktigheten av Lukas' datering av skatteinnskrivningen (side 72), forkaster ektheten av utsagnet om gudsrikets hemmeligheter (Lk 8, 9—10, side 235), vurderer tydningen av såmannsparablen som et menighetsprodukt (Lk 8, 11—15, side 240) og i lidelseshistorien fastholder den synoptiske kronologi på bekostning av den johanneiske (side 514).

Hvad dernæst angår kravet om at eksegesen skal være synoptisk, må man gi forfatteren rett heri. Men det kan ikke annet enn forbause at dette synspunkt kun i ringe grad er gjennemført. Vi får som regel høre hvor de synoptiske paralleller er å finne, men vi får sjelden en utført sammenligning mellem dem. Man kan si at dette for alle utsagns vedkommende vilde føre for vidt og ta for megen plass. Men efter de større ordgrupper og de enkelte perikoper lar en sådan sammenligning sig alltid i nogen grad gjennemføre, og intet er mere enn denne sammenligning skikket til å lære leseren å forstå Synoptikernes tradisjonsmessige karakter og føre ham inn i det synoptiske problem.

Professor Bruns fremstilling er lett og flytende. Men jeg kan ikke nekte for at hans eksegese ofte gir liten drøftelse og prøvelse og derved nærmer sig parafrasen. Jeg nevner som eksempler på en efter min mening mindre inngående eksegese utleggelsen av citatet Lk 4, 18—20, av 5, 32 om rettferdige og syndere (side 171), av bergprekenen (side 190 f.), av 9, 24 om å berge eller miste livet (side 269), av det såkalte jubelrop 10, 21—24 (side 301 f.), av Fadervår 11, 1—4 (side 318 f.), av lignelsen om den tapte sønn 15, 11—32 (401 f.), hvor vi har en sammenhengende omskrivning og ingen prøvelse av en annen opfatning av v. 18 («syndet mot himmelen og for dig»). Fremdeles kan nevnes utleggelsen av «dette» og «alt dette» i den eskjatologiske tale (21, 28, 31—32, side 509 f.). Endelig vil jeg nevne at inndelingen av stoffet kunde

være mere oversiktlig og bedre ordnet. At de greske ord er satt med norske bokstaver, anser jeg for en meget tvilsom fordel.

I et lengere tillegg om «boken og dens forfatter» gir professor Brun oss sitt syn på innledningsspørsmålet og det synoptiske problem, og han gjør sig her til talsmann for den såkalte «tokildehypotese», men regner herunder med et fast felles tradisjonslag istedenfor det «taleskrift» som denne hypotese pleier å regne med. Med hensyn til forfatterskapet finner han det mulig og overveiende sannsynlig at tradisjonen har rett når den gjør Lukas til forfatter av evangeliet (side 646). Også Lukas' sprog, historiesyn og grunntanker behandles i tillegget.

Det er en betydningsfull foreteelse at vi på norsk får videnskapelige kommentarer til våre evangelier, og professor Bruns er bygget på inngående studier og vil leses med interesse også av dem som ikke deler hans teologiske syn og hans tro på den nyere «formhistorie».

Jeg har oftere under omtalen av professor Bruns skrifter satt fingeren på en del sproglige nydannelser og germanismer av tvilsom verdi. I denne bok har vi for eksempel «slutord» (side 61), «slutbemerkning» (side 84), «slutnotis», «slutresultat» (side 85), «vil være en tilføielse» (side 178). Verre er det når vi leser uttrykk som «den lykkede sed» (side 232), «småtroende» (side 245), «Jonas' opslukning av sjøuhyret» (side 335) eller «gravfundet» (side 572), et ord som på norsk brukes om funnet av en grav man før ikke har vist om, mens Jesu grav, som Brun bruker ordet om, var kjent.

II.

Den annen kommentar til Lukas-evangeliet som jeg vil gjøre opmerksom på ved denne leilighet, er skrevet av *Friedrich Hauck* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament mit Text und Paraphrase. III. *Das Evangelium des Lukas*. Leipzig 1934, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 303 sider). Det er ham som i 1931 skrev en kommentar til Markus-evangeliet (anmeldt av undertegnede i 4. hefte av vårt tidsskrift 1932). Lukas-kommentaren har de samme egenskaper som denne siste, og jeg kan derfor henvise til det jeg ved den leilighet sa. Forfatteren hylder tokildehypotesen

og regner herunder med den mulighet at en Urmarkus er blitt benyttet. Samtidig er den såkalte Talekilde benyttet, men riktignok et eksemplar av den som har vært noget forskjellig fra det Matteusevangeliet brukte. Dessuten har forfatteren av vårt evangelium benyttet et særstoff, som har et sterkt jødekristelig og palestinensisk preg og ikke minst er representert i barndomshistorien. Som samler og tradent avstreifer Lukas noget av det jødekristelige og gir innholdet et mere almenmenneskelig preg, og han er i overleveringen av Jesu ord mere oprinnelig enn Matteus. Han viser også slektskap med Johannesevangeliet, særlig i lidelses- og opstandelseshistorien.

Evangeliet er avfattet ca. 70—80 efter Kristus. Forfatteren er en dannet hellenist, som ikke hører til øienvidnene, men står i føling med dem. Om han er identisk med Paulus' ledsager Lukas, er tvilsomt (side 12). Han har i ethvert fall villet skildre Jesus for den hellenistiske verden som menneskehetens rette frelser, som den store velgjører, syndernes og de fattiges venn, den uskyldig og stille lidende forløser der gjennem lidelse føres til herlighet (side 301).

Også i denne kommentar får vi den greske tekst og oversettelsen stillet jevnsides i spalter og derpå fortolkningen, som er utfylt med 13 ekskurser. Forfatteren gjør også i dette skrift rikelig bruk av den formhistoriske kritikk og anser blandt annet barndomshistorien for en legende som avspeiler urkristenhetens ydmyge, trossterke, rene og fromme tenkemåte.

Det er trist å se at Zahns efterfølger i Erlangen kan redusere beretningen om Jesu overnaturlige fødsel til en legende. Det er et sørgelig bevis på at den liberale kritikk har vunnet terreng også blandt positivt innstillede kretser i Tyskland. Det omsving i positiv retning som den systematiske teologi kan opvise der, merker vi lite til på den historiske teologis område, iallfall hvad Det nye testamente angår.

D. A. Frøvig.

NORSK ANTIBARTHIANISME

SVAR TIL SOGNEPREST VALEN-SENDSTAD

Av Reidar Hauge.

Jeg kan godt forstå at sogneprest Valen-Sendstad ikke er noget særlig begeistret over mitt stykke i første hefte av «Tidsskrift for Teologi og Kirke» i år. Da jeg skrev at V.-S.s artikkel om Barth gav for misvisende oplysninger til overhodet å komme i betraktning i en alvorlig teologisk diskusjon, er det klart at jeg ikke drøftet artikkelen fra den side som V.-S. måtte ønske. Men V.-S. må være klar over at hvis hans rent refererende fremstilling av Barth ikke holder stikk, har det meget alvorlige og skjebnesvangre følger for hans artikkel som helhet, og han har i sitt tilsvar absolutt ikke kunnet rokke ved de skarpe anklager jeg rettet imot hans referat. Jeg vilde helst slippe å gå videre inn på denne side av saken; men V.-S.s selvforsvar tvinger mig til å sette fingeren ved et par punkter.

V.-S. synes jeg krever altfor detaljert referatnøiaktighet, og hevder at hvor han sammendrar til dels mange sider i en eneste linje, der dreier det sig ikke om *slaviske* referater, men om *interpretative* ekstrakter ut fra en helhetsopfatning (T. f. T. o. K. 1935 side 101). Den kombinasjon av referat og interpretasjon som V.-S. herved forsøker å legalisere er ganske forkastelig. Når interpretasjonen på denne måte blir innarbeidet i referatet, får leserne ikke noget inntrykk av hvad som er Barths egne ord og hvad som er V.-S.s subjektive fortolkning, og det er neppe nogen grense for hvad man ved en slik fremgangsmåte kan interpretere inn i referatet. Men bortsett fra at den forklaring vi nu får fører til

en uholdbar metode, står den i bestemt motsetning til den karakteristikk V.-S. i selve artikkelen gav av de refererende avsnitt. I artikkelen het det uttrykkelig at petitavsnittene inneholdt objektive referater (T. f. T. o. K. 1934 side 168). Et objektivt referat er noget helt annet enn en interpretativ ekstrakt ut fra en helhetsopfatning. Når V.-S. dessuten på en rekke av de omdisputerte steder skriver at «Barth sier» og «Barth erklærer» etc., og når han setter de viktigste ord i anførselstegn, får vi bestemt inntrykk av at det dreier sig om et udisputabelt og nogenlunde nøiaktig referat. Det har videre ingen interesse i denne forbindelse når V.-S. taler om at han sammendrar til dels mange sider i en eneste linje. På alle de steder jeg har angrepet henviser V.-S. nemlig til en ganske bestemt side, ja hans ord refererer tydelig til en bestemt karakteristisk enkeltuttalelse.

Likeså utilfredsstillende som denne almindelige redegjørelse er V.-S.s forsvar for de enkelte punkter. Til dels nøier han sig med å gjenta de angrepne satser, og til dels foretar han en forskyvning av pointet i mine ankepunkter. Jeg har ikke sagt at Barth avviser den kantiske terminologi «causa sui et causa omnium», men jeg har sagt at V.-S. ved denne terminologi gir et helt ufyldestgjørende og feilaktig billede av hvad Barth mener med Guds transscendens og Guds frihet. Min korrektur angående Barths lære om «wirkliche Erkenntnis» bortfaller slett ikke ved betraktning av sammenhengen hos V.-S. Når V.-S. skriver at Barth ganske sensasjonelt i overensstemmelse med Kant erklærer at Guds ord ikke tilfører nogen som helst berikelse til den «virkelige erkjennelse» (T. f. T. o. K. 1934 side 169 f.), og når han henviser til en side i «Die kirchliche Dogmatik» hvor Barth nettop taler om «wirkliche Erkenntnis», skulde det være selvsagt at han brukte uttrykket i samme betydning som Barth. V.-S. sier nu at anførselstegnet viser at ordene hos ham nettop ikke har den betydning som Barth anvender; denne teori er så merkelig at det å lese V.-S. synes å bli noget i retning av å gjette gåter. Men enten vi tar ordene «virkelig erkjennelse» i den ene eller annen betydning, er V.-S.s referat helt uriktig. Hvad Barth sier på side 249 er at den virkelige erkjennelse av Guds ord ikke beror på medfødte eller erhvervede menneskelige egenskaper; det finnes ikke antydning til den tanke om Guds ords

manglende evne til å berike den virkelige erkjennelse som V.-S. gjorde et stort nummer av og som skulde bety en sensasjonell overensstemmelse med Kant. Jeg har videre ikke benektet at troens subjekt hos Barth er Guds predikat; men jeg har sagt at dette ikke kan forklares ved en modifikasjonsteori, og jeg har bestridt den subjektsidentitet som V.-S. mener å kunne konstatere. At Barth lar den menneskelige autonomi være en modifikasjon av den guddommelige er hos V.-S. en påstand uten begrunnelse; den begrunnelse han forsøker å gi i sin bok «Karl Barths panteistiske teologi og den norske kirke» (side 199) viser bare hvor totalt umotivert det hele er. V.-S. spør endelig hvorfor ordene «hvorledes mennesket i det hele kan være menneske» absolutt skal kalles en oversettelse. Kort og godt fordi de i hans artikkel gjør krav på å være en oversettelse av en bestemt setning. V.-S. skriver at Barth i «Die Kirchliche Dogmatik» sier at gudserkjennelsesproblemet ikke løses ved nogen antropologisk erkjennelsesteori, men stiller oss overfor spørsmålet om «hvorledes mennesket i det hele kan være menneske» (T. f. T. o. K. 1934, side 172). Det eneste spørsmål Barth i vedkommende sammenheng og på vedkommende side lar gudserkjennelsesproblemet stille oss overfor er det som jeg nevnte i min korrektur og som V.-S. på en lett gjennemskuelig måte har misforstått. De feil V.-S. har begått er så notoriske og åpenbare at det skulde være mulig å innrømme dem.

V.-S. innrømmer riktignok at hans tale om en idealtransscendent immanens gav anledning til misforståelse. Det er imidlertid ikke bare uttrykket som er uheldig. Hvad jeg egentlig påtalte var V.-S.s påstand om at Barth lar all virkelighet ha likeverdighet som åpenbaringsbærer. At Barth taler om Kristus som «Sinn der Geschichte» berettiger selvfølgelig ikke til å si at han tillegger all virkelighet likeverdig åpenbaringskvalitet. Denne eiendommelige påstand som i V.-S.s artikkel beror på en total misforståelse av de hypotetiske satser i Barths Prolegomena 1927 side 136 f. har han fremdeles ikke levert skygge av bevis for; det har sine gode grunner, for det nivellerende åpenbaringsbegrep står i den mest åpenbare strid med Barths virkelige syn, noget som ikke minst Barths siste publikasjoner viser med næsten overflødig tydelighet.

Med hensyn til Barths kristologi fastholder V.-S. sin påstand om

at Barth sier at Jesus i forhold til mange av sine tilhengere er en banal landrabbi. Han har to ting å si til forsvar for denne påstand. For det første hevder han at det omstridte «er» fremgår av Barths ord ved en litt annen aksentuering (side 104). Dette argument har ingen realitet. Når det står «ist — auch der — ein wenig banal wirkende etc», har man selvfølgelig ikke lov til å løsrive dette «ist» fra predikatet for øvrig, og hertil kommer at Barths sats er rent hypotetisk, idet han taler om det inntrykk Jesus gjør når han blir rekonstruert av den historiske forskning. Det er her såvisst ikke tale om nogen tvetydig tankenyanse; nettop motsetningen mellem Jesu sanne vesen og det inntrykk han gjør på de vantro er kjernen i det Barth vil ha sagt. Jeg ser da også at V.-S. i sin bok uttrykker sig mer forsiktig og korrekt på dette punkt (s. 106). Men næsten enda merkeligere er V.-S.s næste argument. Han hevder at like foran står det en sats som jeg ikke er i stand til å korrigere. Selv om det var riktig, vilde det selvfølgelig ikke undskylde det feilaktige referat vi nettop har vært inne på. Men for øvrig er også satsen foran såre lett å angripe, og jeg har i min forrige artikkel både korrigert V.-S.s fremstilling av Barths syn på Jesu syndfrihet, og tatt avstand fra den massive opfatning V.-S. selv på dette punkt hevder (T. f. T. o. K. 1935, side 21).

På de steder V.-S. her har i sikte går Barth ikke ut over det som står i 2 Kor 5, 21, og de forhindrer derfor ikke at han bestemt og uavkortet fastholder Jesu syndfrihet. Det er ikke Barth som forfalsker kristologien; men det er V.-S. som ikke er i stand til å hevde Jesu syndfrihet i absolutt og ubegrenset forstand. Jeg skrev i dette tidsskrifts første nummer i år at hvis V.-S. for alvor mener at Jesu syndfrihet er direkte innlysende, reduserer han den til en etisk uangripelighet. At min kritikk av V.-S.s opfatning var berettiget fremgår med all ønskelig tydelighet av hans bok.

V.-S. sier her med tydelige ord at Jesu syndfrihet kan iakttas også av de vantro (side 106 og 205). Dette kan bare hevdes når selve syndfrihetskjensgjerningen blir forkortet og forvansket. Jesu absolutte fullkommenhet er ikke alment konstaterbar. V.-S. kan ikke ta Jesu ord i Joh 8, 46 til inntekt for sin tese. Her sies at ingen ting i Jesu anskuelige billede stod i strid med hans syndfrihet; men noget positivt almengyldig bevis er det ikke tale om.

Det er ingenlunde så at Barth identifiserer synden med det endelige. Barths syn på syndefallet og syndens skyld viser noget annet. Hvad syndsbegrepet angår ligger forskjellen meget mer i at V.-S. lar synden gå op i de anskuelige enkelthandlinger, mens Barth hevder at synden bestemmer totaliteten av den menneskelige eksistens. V.-S. går her i Schleiermachers og Ritschls spor, og det er da naturlig at han ser på Jesu syndfrihet som noget anskuelig og observerbart. Ser man derimot på synden som noget totalitetsbestemmende, blir V.-S.s syn på Jesu syndfrihet umulig. Men hertil kommer at Jesu syndfrihet ikke kan løses fra hans guddom. Hvis den betraktes isolert, blir den opfattet som human etisk idealitet. Når V.-S. forsøker å gi Kristus-troen et direkte anskuelig grunnlag, beveger han sig helt på den liberale historistiske kristologis linje, ja man kunde fristes til å si at han havner i en flat rasjonalistisk Jesus-opfatning.

Da jeg omtalte V.-S.s pietistisk-evangeliske erfaringsbegrep, nevnte jeg en passant at V.-S. karakteriserte samvittigheten som et organ, og hevdet at samvittigheten ikke er et organ, men en funksjon. V.-S. svarer at det ikke er nogen virkelig forskjell mellem et organ og en funksjon, da et organ må fungere og en funksjon må være bundet til et organ (side 105 f.). Denne uttalelse er nokså forbausende. Det er jo et faktum at man i teologien har diskutert hvorvidt samvittigheten er et organ eller en funksjon, og når V.-S. kaller samvittigheten et organ, skulde man tro at han sluttet sig til den første av disse to opfatninger. Men selv om V.-S. tar disse to begreper som synonymer, er det ut fra den vanlige terminologi slett ikke uvesentlig hvilket standpunkt man tar. Når vi holder på at samvittigheten er en funksjon, vil vi presisere at den gjelder mennesket som helhet, og vi vil ta avstand fra den idealistiske tankegang som så lett sniker sig inn når man taler om samvittigheten som et organ.

V.-S. beklager sig over at jeg ikke tar mer hensyn til hans argumentasjon. Hvis vi i det hele kan tale om argumentasjon hos V.-S., er den avhengig av hans uriktige referat og vilkårlige interpretasjon. Når V.-S. leverer sin Barth-fortolkning i form av et «objektivt referat», betyr det faktisk at han sløifer den avgjørende argumentasjon og begrunnelse. Jeg kan ikke her gå nærmere inn på V.-S.s

bok. Diskusjonen om den må foregå på annen måte. Nogen av de aller mest graverende ting er forsvunnet i boken; men selve metoden er den samme. Også her tillegger han Barth meninger som Barth selv fraber sig, og også her gir han et helt forvrengt og misforstått billede av Barths teologi. Det synes å være et særkjenne ved megen norsk antibarthianisme at man bekjemper Barth ved å gi et uriktig billede av hans teologi. Det er iallfall denne form for antibarthianisme V.-S. representerer.

DET GAMMELTESTAMENTLIGE INNSLAG I NORSK GAMMEL-LUTHERSK PREKEN- OG OPBYGGELSESLITTERATUR

Av Godvin Ousland.

Når en nutidsleser tar for sig preken- og opbyggelseslitteratur fra århundredene like efter reformasjonen, vil han undre sig over den rolle Det gamle testamente spiller for forkynnelsen. Det er et gjennemgående drag at forkynnelsen i 17. og 18. århundre beveger sig i et gammeltestamentlig miljø, og tydeligvis har tidens predikanter behandlet det gammeltestamentlige tekstmateriale med likeså stor letthet som det nytestamentlige, for ikke å si større. Tydeligst fremgår det av tekstvalget, spesielt ved likprekener, hvor man stod ubundet av perikopetvang, og hvor avdøde selv eller hans slektninger har hatt et ord med i avgjørelsen. Valget falt gjennemgående på gammeltestamentlige tekster, så det ser ut til at både prest og menighet har hatt forkjærlighet for G. T. Man kan visst trygt si at det overveiende antall av den slags prekener har sine tekster fra G. T. eller fra de apokryfiske skrifter.

Det er nemlig karakteristisk at tiden ikke skillet skarpt mellem de kanoniske og de apokryfiske skrifter. Om man holdt et skille i teorien, så blev det ingen forskjell i praksis. Apokryfene hadde jo en viss hevd i kirken, og de protestantiske kirkesamfund utelukket dem som bekjent ikke av bibelutgavene. Luther selv optok de viktigste som et tillegg med overskrift: Apokryfer. Det er bøker som ikke holdes like med Den hellige skrift og dog er nyttig og gode å lese. Bekjennelsesskriftene inneholder imidlertid ingen direkte hentydning til apokryfene, og tidens systematikere benyttet

dem ikke i sine verker på like linje med de øvrige skrifter.[1]) Når predikantene i ortodoksiens tid så hyppig citerte apokryfene, så kan vel dette faktum forklares på følgende måte: Luther anså apokryfene for nyttige, de har vel derfor først vært betraktet som en samling gode illustrasjoner, dog av høiere autoritet enn profane skribenter og kirkefedrene, altså som en slags sekundær bevidnelse. Med den voksende interesse for verbalinspirasjonsteorien er så skillet simpelthen blitt utvisket. Inspirasjonstanken var nemlig gått tidens teologer slik i blodet at flere likefrem betraktet Luthers skrifter som inspirert, ja enkelte tilmed sine egne produkter! Hvor meget mer måtte man da ikke tillegge apokryfene en slags inspirasjon. Ikke underlig at de gamle predikanter frimodig benyttet dem i utleggelsen. Ikke sjelden er selve prekenteksten tatt fra dem.

Hertil kommer så et moment til. Undersøker vi hvilke av de apokryfiske skrifter som er mest brukt, så ser det ut til å være Sirak som innføres med en masse citater i de mest forskjelligartede forbindelser. Denne forkjærlighet spesielt for Sirak henger sikkert sammen med en viss common sense i tiden. Det var i det hele lett å få Sirak passet inn i utlegningen når man behandlet et eller annet praktisk spørsmål, og utsagnene fra Sirak anføres ikke sjelden i samme åndedrett side om side med en nytestamentlig forfatter.[2]) Gjaldt det for eksempel opdragelsen og dens betydning, var det ungdommens forhold til de gamle predikanten behandlet, gjaldt det å påvise hvilken lærdom man kunde få av sykdom eller et dødsfall, alltid passet et ord av Sirak inn. Sirak er med andre ord tidsrummets normalkodeks i praktisk livsfilosofi.

Naturligvis måtte også ordsprogene bli sterkt benyttet. Salmene var dessuten meget yndet, og i den senere del av ortodoksiens tid også høisangen, særlig hos de forfattere som synes å være i slekt med Arndt.[3]) Ikke bare forkynnelsen vidner om hvor lett den tids mennesker hadde for å tale med Davids ord, et likeså sterkt inntrykk herav gir bønnene.[4]) For øvrig benyttes alle gammeltestamentlige skrifter i stor utstrekning.

Det er av interesse i denne sammenheng å undersøke hvorledes forholdet stiller sig mellem prekentekstene og citatmengden fra G. T. og apokryfene på den ene side og N. T. på den annen. I almindelighet kan vi best få et inntrykk av citatforholdet når vi

tar for oss en preken eller utlegning med tekst fra N. T. Det vil da vise sig at det forholdsvis ofte er et likevektsforhold, men ikke sjelden kan det gammeltestamentlige innslag også da være overveiende. Er derimot prekenens tekst gammeltestamentlig, kan man være temmelig sikker på å finne et alt overveiende antall skriftsteder anført fra G. T. Dette gjelder både trykte prekener og — såvidt jeg har hatt anledning til å undersøke — også prekener i manuskript. Tar vi for oss en preken i manuskript (Iver P. Adolph's preken ved takkegudstjenesten i Trondhjems domkirke da Trondhjems len var vunnet tilbake fra svenskene)[5]) så stiller forholdet sig eksempelvis således: Tekst fra Salm. 46. Antallet av citater i Exordiet 19 fra G. T., 1 fra Acta. Ialt ca. 140 fra G. T., mens de nytestamentlige ikke engang når 25.*)

Dette forhold er ikke bare en formell homiletisk sak. Det gir også et interessant gløtt inn i tidens religiøse liv for så vidt som det viser at man levet og åndet i et gammeltestamentlig miljø. Det peker hen på en konstitutiv egenskap ved tidens fromhetsliv, at det hovedsakelig var orientert ut fra gammeltestamentlige synspunkter.

Følgelig får den gammeltestamentlige tankegang og forestillingskrets en ganske gjennemgripende betydning i datidens opbyggelige litteratur. Særlig gjorde den gammeltestamentlige gjengjeldelsestanke og straffetanke sig overordentlig sterkt gjeldende. Tanken har for øvrig gått igjen helt fra middelalderen, men særlig fremherskende blev den vel i reformasjonsårhundret. I Jørgen Eriksøns forkynnelse kommer den et sted til uttrykk på følgende måte: «Oc før end Gud endda lader sin straff komme, atuarer han tilforn Menniskene trolige met underlige Gjerninger, oc Tegen udi Solen, Maanen, Stiernene, met Jordskelff, oc udi mange andre maade. Men vil verden her aff icke bedre sig, oc giøre Penitenz, lader Gud siden Straffen efterfølge, med Pestilentz oc farlige Siugdomme, Hunger oc Dyrtid, Krig oc Blodstyrting, oc saadanne flere plager.»[6]) Også hos Jens Nilsen er tanken ofte fremme.[7]) Jørgen Eriksøn er ubestridt reformasjonsårhundrets betydeligste og mest evangeliske skikkelse. Vil vi lodde dybden i hans kristne person-

*) Nøiere opgaver kan vi gi avkall på her.

lighet, forekommer det mig at vi godt kan gjøre det ved å eftervise gjengjeldelses- og straffetankens plass og betydning i hans tankeverden. Vi skal da først på den ene side merke oss at denne tanke synes merkelig fri for urene bestanddeler, av krass overtro og panikkstemning. På den annen side er tanken heller ikke bare en frase, ikke bare noget vi finner i Bibelen og som derfor hørte med til læren. Men den er et organisk ledd i hans gudsbillede, den kjærlige Gud som åpenbarer sig i sin sønn Kristus er tillike en fortærende ild overfor all synd, overfor personlig synd og særlig overfor folkesynder. Tanken er hos ham ikke annet enn hvad den skal være: et moment i den spenningsfylte enhet som det kristne liv er.

Anderledes er forholdet hos de predikanter hvis eget kristenliv må forutsettes å ha pulsert svakt. Vi finner tanken uttrykt så hos en predikant fra ortodoksiens første avsnitt, Anders Tybo: «Et hvert slags Kaarsz oc Bedrøfuelse er en Argument oc Kiendetegn om Guds vredis Dom imod Synden. Dette forstod den Gudfryctige Ester vel / der den ugudelige Aman haffde forhverffuit Kongelig Befalning / at alle Jøder som vaare i Assuri 127 Landskaber / skulde paa en Dag ynckelig ihielslais / oc derfor siger hun: Herre wi haffue syndet for dig / derfore haffuer du offuergiffuit oss i vore Fienders Hænder. Hun giffuer icke den blodgierige Aman skyld / hun klager icke heller offuer Kong Assuri Daarlighed / at hand vden betenckelse samtyckte Amans onde begæring; men hun klager offner sine oc sit Folkis Synder / at de ere en Aarsag til saadan bedrøffuelig Aag oc Byrde.»[8])

Her må vi sikkert anlegge en annen bedømmelse enn ovenfor. For denne predikant har gjengjeldelsestanken snarest sin betydning fordi den finnes uttalt i Skriften og dermed hører med til læren. At predikanten har vært alvorlig grepet av tanken er det intet som tyder på. Hans prekener vidner ikke om det. Men fremholdes skulde altså tanken som advarsel, den skulde tas med fordi den var blandt de ting som hørte med til en fullstendig bibelutleggelse. Det er klart at predikanten ofte kan nærme sig prekenfrasen, ja undertiden blir straffetanken det rene munnsvær.

Et slående eksempel på dette forekommer det mig å være når presten Iver Petr. Adolph (Adolphus) gir ut «En kort Undervis-

ning om de Formørckelser som udi nærværende Aar 1654 2. Aug. i Solen / 17. Aug: i Maanen sig haffuer at lade see.»[9]) Der heter det i utlegningen: Alle Christne / naar de seer Formørckelser i Solen / Maanen eller Cometer paa himmelen / skulle de offuerveye oc betencke hos dem selffve / synderlig disz 4 Stycker 1. At Herren dem derved paaminde vil om sin Vrede / oc kalde til Poenitentze oc Gudfryctighed.[10]) Og dog hadde herr Iver på det tidspunkt advarselen utkom aldeles ingen lyst til «at giøre poenitentze» (gjøre bod), skjønt han var en av de prester som kunde trenge det mest.

Har den gammeltestamentlige straffetanke hos enkelte bare vært noget av en prekenfrase, så har den til gjengjeld hos andre grepet desto dypere ned, og det sikkerlig hos de fleste større predikanter. Tanken går som en bevende tone gjennem tiden, særlig fremtredende var den hos de dypt religiøse gemytter for hvem tidens løsslupne seder var en smertefull realitet. Og med hin tids utlegningsmetode overførtes tanken som oftest direkte på spesielle situasjoner i datiden. Naturfenomener, pest, krig, dødsfall og lignende blev trukket inn under dette gammeltestamentlige synspunkt og bidrog i høi grad til å øke den angstfølelse for dommen som går gjennem hin tids fromhetsliv. Dette synspunkt gir det religiøse liv en særegen intensitet og et dypt alvor.

Et interessant eksempel frembyr Bergens biskop Ludvig Munthe. I 1640, altså under tredveårskrigens siste fase, utgav han: En Bøn / som dagligen / huer Morgen bruges / baade i Kirckerne oc Hiemme i Huusene / offuer Bergen Sticht.[11]) I fortalen uttaler han om bønnens avfattelse: «Eftersom GUD allermectigste / sin retfærdige Vrede oc den offuerhengendis Wlycke formedelst atskillig Vanfødtzler her i Bergen Sticht haffuer os i dette nærværendis Aar for Øyen stillet . . .» Av selve bønnen kan følgende tjene som eksempel i den forbindelse hvorom talen er her:

«Wi haffue værit wgudelige oc affaldne / wi ere bortvigede fra dine Bud oc Ret / wi lyde icke dine Tienere / som du haffuer send til oss; Befinder derfore vore Synder at være saa store oc mangfoldige / at de raabe heffn oc straff offuer oss i Himmelen hos dig / oc at wi lenge siden ere skyldige med Sodoma at hiemsøgis med evig Ild oc ødeleggelse . . .

Paa samme din Naade komme wi frem for dig / oc holde dig dit ord for / du haffuer sagt wi skulle atspørge dit Ansict / derfore søger vi HErre dit Ansict / oc beder Hiertelig / at du for din kiere Søns JEsu Christi / vor eniste Megleris oc Frelseris skyld / i hvilcken alting er dig behageligt / aff Naade / ville tilgiffue oc forlade osz alle vore groffue Synder oc store Wtacknemmelighed mot dig / oc borttage den velfortiente straff / som allerede aff din strenge Retfærdighed er bered ofuer os at vdøsis. Wi seer oc fornemmer / huorledis du voris angrentzende Naboer med den langvarende Feide / Hungersnød / Pestilentze / farlige Siugdomme oc andre Plager fleere i din Retfærdige Vrede hiemsøger os til Exempel oc advarsel / at dersom wi icke bedre os / skulle wi i lige maade omkomme / oc bekiende / at wi haffuer fortient langt haardere oc større straff oc plage / der som du ville betale os effter voris Fortieniste.»

Citatet gir et ganske sterkt inntrykk av hvor dypt den gammeltestamentlige tankegang grep ned, men som et eksempel instar omnium bør nevnes den lille bok av Munthe som utkom året efter: «En sandferdig Beretning om nogle selsomme oc Underlige Fødsler udi Bergen Stifft / Sampt en kort oc enfoldig Underviszning der hos / om huis wi hos saadanne Vandskabte Fødsler kand haffue osz at erindre.» Det er en innberetning fra et par prester i stiftet. Efter å ha skildret de drastiske eksempler av misfostre tilføies gjerne: Deus misereatur nostri. Amen. Eller: «Gud mildeligen oc naadeligen affvende sin Vrede oc den offuerhengendis velfortiente Straff for vor HErris JEsu Christi skyld. Amen.» Samme innstilling overfor jærtegn og naturfenomener viser en mann som Nils Hemmingsen i foregående århundre. I en preken forteller han at man i 1561 hadde sett en korsfestet mann på himmelen, engang 4 soler, engang blodig vann på Sjælland etc. Når man ser disse tegn skulde man vite at «Gud kaller os til poenitents med disse sin vredes Tegn».[12])

Når menn som Hemmingsen og Munthe som stod på høiden av sin tids dannelse kunde bli så opskaket av slike tilfelle, viser det klart hvor grunnfestet den gammeltestamentlige straffetanke var. Naturligvis har det også for disse menns vedkommende vært et sterkt drag av overtro med, og hos Almuen og den mindre oplyste

del av geistligheten har nok overtroen vært sterkere enn den religiøse angst. Men sikkert er det at den gammeltestamentlige straffetanke og et moment av overtro griper over i hinannen hos tidens forkynnere. Man skal vokte sig for å tale om den *rene* overtro. Den religiøse bakgrunn viser sig best deri at det just er i de religiøse og moralske forfallstider at gjengjeldelsestanken blusset kraftig op, således under tredveårskrigen og i slutten av århundret.

I de siste par decennier av det 17. århundre begynte visstnok den lettferdige tone fra hoffet og de høiere kretser å gjøre sig gjeldende i de dannede lag utover landet. Vi har også fra den tid predikanter som har villet vekke ut fra samme gammeltestamentlige tankegang. Således sogneprest til Norderhov Jonas Ramus i sitt vekkende skrift «Naadens Aandelige Markeds-Tid». Straffetanken gjør sig altså sterkt gjeldende også i slutten av århundret – i virkeligheten holdt denne synsmåte sig langt ned i det 18. århundre, inntil den svant med rasjonalismens grunne syndserkjennelse.

Man kan kanskje innvende at tanken om straff for synd ikke bare er en gammeltestamentlig tanke, men at den alltid vil være fremme i den våkne samvittighet. Det er selvfølgelig riktig. Men hovedsaken er her at tanken utelukkende begrunnes ut fra G. T., man finnner praktisk talt ikke anført et eneste nytestamentlig ord. Interessant er det i denne forbindelse å se hvorledes predikantene skildrer folkets synder. Ramus er her meget karakteristisk. Det er først og fremst de tøileløse seder og ekstravagante levemennesker han refser, og han gjør det stadig med profetenes ord, han lar Jesaia og Amos bruke svøpen så det hviner.[13]) Klarest kommer kanskje straffetanken frem hos Ramus der hvor han omtaler regjerestandens plikter: «I det gamle Testamente naar nogen av Førsterne syndede uforvarendis etc. Saa skulle mæctige Syndere / mæctelig straffis / thi de føre Ulycke over sig selv oc over det heele Land. Der David syndede 70 000 at Israel maatte døe derfor etc.[14])

Men dette syn fører ikke hos Ramus til nogen håpløs mørk pessimisme. Vel kan stillingen være fortvilet vanskelig likesom den var det for Det gamle testamentes profeter, men grunnstemningen er tross alt den samme, pessimismen får ikke overtaket:

tiden er slik som menneskene gjør den. Ramus innleder sin bok med disse karakteristiske ord: «Det er et almindelig klagemaal i alle Menniskers Munde / at det er en ond Tid / som har rammet paa os / oc en vanskelig Tilstand / som vi lever udi; men vi hører ingen klage over sin egen Synd oc Ondskab som foraarsager de onde tider over os . . .[15]) Ere vi nu selv onde / hvi klager vi da at tiden er ond? Den er lige saadan som vi selv giøre den / ja fordi Menniskene ere Fortrædelige som leve i Tiden / derfore sender GUD onde oc bedrøvelige Tider over dem. Oc vilde vi kun raade Bod paa det ene / GUD skulde vel borttage det andet.»[16])

Det er ikke tvil om at når predikanten her maler med sterke farver, så står den svarte utmaling i en bestemt hensikt: å ruske op i sløvheten og elendigheten; og den har derfor dypest sett sin grunn i en *optimistisk* fremtidstanke: Menneskene kan forandres i dette liv. Det dreier sig altså om et fremtidshåp som ikke bare er av eskjatologisk art. Slik stiller forholdet sig sikkert nok for praktisk talt alle *kirkelige* predikanters vedkommende.

Også hos Sveriges store predikanter gjør det gammeltestamentlige syn sig sterkt gjeldende. Men også hos disse finner vi omtrent samme optimistiske grunninnstilling som hos Ramus. Således for eksempel Johannes Rudbeckius: «Darför låter han ock dagligen predika oc förmana oss til bättring att vi skola bortlägga vårt onda väsene, vända igen att göra det ondt är oc læra göra det got är, så vill han förbarma sig öfver oss och vara oss nådig (såsom hos Esaias i det 1. kap. och fler stades)». (Bot- oc bättrings-predikan i Narva 14. juli 1615. Tryckt 1635.)

Ganske anderledes blir forholdet hvor det gjelder en svermerisk radikal kristendom- og kirkeopfatning. Et slående eksempel frembyr den teologiske lektor i Christiania, N. S. Chronich (lektor fra 1639). Eftersom han blev mer radikal i kirkelig henseende, desto mer pessimistisk blev den gammeltestamentlige grunnstemning. Og da han var nådd derhen at kirken stod for ham som et Babel der ikke kan reformeres, stanser fremtidens vei helt op, og pessimismen må gli over i apokalyptikk. Den nær forestående dom til straff over folkets synder og frelse for de sanne troende blir eneste redning. I følgende ordlag — som for øvrig gir et godt inntrykk av predikantens overstrømmende veltalenhet — maler

han denne domsforestilling. «See! der kommer it Hastigt / Høyt oc Forskræckligt Ægyptiske Skrig / om den Mørcke Midnats Tid / ligesom der skeede udi den Gamle Ægypten; See / denne Almindelige de Aandelig kallede Ægypters Ødeleggelse oc Undergang kommer Hastelig / wforvarendis oc Plutzelig / ligesom en Tiuff om Natten / oc Snaren ofuer Fuglene / oc Smerten ofuer den som er nær at føde! See / Der er en meget Stor Ilds og Blods Examen / Ødeleggelse oc Forderfuelse forhaanden; See! den meget Skarpe Sigel eller Kromme Sabel oc Skære-Kniff skal vdi en Iil oc Hast affskære Jordens Vinklaser aff Jordens Vingaard / Thi hendis Vilde Druer ere Mode / oc Menniskens Blod af disse Druer skal udøsis meget Ofuerflødelig / oc meget Gruelig / oc meget Forskreckelig / Thi HERRENS Vredis oc Grumheds Persekar skal løbe Veldelig oc Ofuerflødelig ofuer aff Ægypternis Blod.»[17])

Dette er sikkert en av de kraftigste domsutmalinger i hele tiden efter reformasjonen. Med Chronich's dype opfatning av kløften mellem den offisielle kirkelige og den levende kristendom var det klart at gjengjeldelsestanken måtte bli desto mer intens og føre over i apokalyptikk. Apokalyptikken er i det hele konsekvensen av den dype pessimisme. Slik stiller forholdet sig med andre som heldet til en svermerisk radikal kristendomsopfatning.

Det finnes ikke den begivenhet som ikke kunde trekkes inn under dette synspunkt: straff for synd. Også kongens død var man tilbøielig til å se under samme synsvinkel så sant han hadde vært en nogenlunde rimelig regent. Og hadde han ikke, *måtte* man allikevel gjøre det. Vi behøver bare å se Nils Smed's tale over Kristian V: «Danmarckes og Norges Lande-Soels Formørckelse skeed 25 Augusti Anno 1699.» Kongens død er solens formørkelse, og det heter videre om «Aarsagen / hvorfor dend er skeed». «Och væh os: Thi vi haver syndet . . . det er HErren / som har giort dette Døds Fald / Hand giør jo hvad Ham behager 1 Sam. 3, men dend fortienende Aarsage er voris Synder: Thi vi haver syndet.» Prov. 28, 2. «Thi formedelst Landets synder / skeer mange Forandringer i Regieringene.[18])

I sin liktale over biskop Munthe uttaler en av tidens likprekenforfattere, Engelbrecht Jørgensen: «Udi forleden Aar beklagede vi

billigen med Jeremia oc de andre Guds Folck / at voris Hofvitz-Krone var affalden» (Chr. IV's død), således har man «endnu Aarsage / om det Mindre ellers maa lignes med det som større oc høyere er (sic!) det samme at beklage formedelst» . . . bispens død.

Man skal betenke at «fornemme Mænds oc Lærefædris dødelige Affgang pleyer gemænlig intet synderlig got / men langt mere ont at betyde hvilcket klarligen er at see / baade udi Mose / Elisæe, Augustini, Lutheri oc andre ypperlige Mænds Affgang / huor effter store oc merckelige Forandringer baade i Religionen oc Regieringer, alt til det Verste ere paafulde.»[19])

Denne opfatning av kongens død er naturligvis ikke særegent bare for prekenen i Norge, men for tiden. Således har vi et analogt tilfelle i Sverige ved Karl XI' regjeringstiltredelse i en preken av Terserus.[20])

Teksten er Ps. 61, 7. 8 og utlegningen om de tre stender, nære-, lære- og vergestanden. Der sies blandt annet: «Det er altså ett syndastraff, när en god konung dør. Så var den 12. Febr. 1660 en mörck dag, en mulen dag, då den store hjelten Carl Gustaf hädan kallades.»[21])

Hvor meget vi skal legge i disse klager over synden som en årsak til kongens død er ikke godt å si. Servilisme hørte med til tidens homiletiske utrustning. Derfor må vi nok regne med en viss prekentone.

Sikkert er det imidlertid at det gammeltestamentlige perspektiv medførte en sterk følelse av kongemaktens hellige karakter, hvad der i høi grad skygget for kongens personlige svakheter. Derfor kan vi vel regne med at landfaderens død har gjort et sterkt inntrykk på mange predikanter og vi behøver ikke alltid å opfatte disse klager som fraser.

Efterhvert som det gammeltestamentlige studium skred frem, desto mer trer kongen og hans kall frem for tidens kirkelige bevissthet. Han var salvet av det hellige presteembede, han kom snart til å stå med samme myndighet og samme betydning i sin tid som Israels gamle konger i hin. Han inntok efterhånden plassen som en ny liten pave. Denne utvikling blev av stor betydning ved

eneveldets innførelse i 1660 — et forhold vi her ikke kan gå nærmere inn på. Sikkert er det at den gammeltestamentlige betraktning av kongemakten var fullt utviklet omkring midten av det 17. århundre. Og den holder sig som bekjent ganske godt i den følgende tid. En predikant fra omkring 1730 — altså fra pietismens gjennembrudstid — uttaler således at en dansk-norsk konge har bidratt like meget til kirkens fremme som «ti tusen geistlige».*) Pietismen fattedes jo ikke noget når det gjaldt kongeforgudelse. Med kongen i spissen stod kirken der som en fasttømret og hellig institusjon.

Overhodet blev all øvrighet trukket inn under den gammeltestamentlige betraktning. Regler og rettesnor for den trakk man op efter utsagn i G. T. Overordentlig karakteristiske kan de utredninger være som tidens predikanter gir under omtalen av øvrigheten. For eksempel: «Øvrigheden lignes i Skriften ved Hyrder: En Hyrde redder sine Faar fra Hunde oc Ulffve; saa skulle de frelse deris Undersaatter fra de Ugudeliges Strube at de kand sige med Job: Jeg synder brød den U-retferdiges Kindtænder etc. Job 29, 17 . . . Til saadan Rettens retsindige Forwaltere giøres dem tvende ting storligen fornøden 1. Flittig studering i Guds Low oc andre Christelige Forordninger, Lowe og Recesser; hvor aff de kand bliffve viise oc forstandige . . . Men HErrens Low er det klare Lius som kand opliuse de taabeligis Forstand / at de bliffve viise oc forsictige i det de skal giøre. Naar det Ord aabenbares / da glæder det / oc giorde Eenfoldige klaage / siger David Ps. 119 v. 130.»[22])

Vi merker oss her hvorledes Guds lov stilles først og andre lover og recesser efter. Likeså heter det om dommeren at han først skal rådspørre «Gud oc hans hellige Ord oc siden med Christelige Lands Lowe oc Recesser oc der paa fundere oc grunde sine domme».[23]) Dommeren skal heller ikke ta noget hensyn til anklagedes person, «men gaa lige frem med dommen; sigendis om Miszdederen / som Herren om Jechonia: Saa sant som jeg leffver / dersom hand var en Signete-Ring paa min høyre Haand / da vil jeg dog rifve han-

*) Et eks. instar omnium: Johan Cold: Klageprædiken over Fr. IV, Kbh. 1731. Jeg gjør opmerksom på at dette var skrevet før J. Oskar Andersen: «Dansk Syn på Fromhed og «Gudfrygtigheds Øvelse» i ældre Luthersk Tid» utkom.

nem der aff, Jer. 22, 24. Eller som Saul sagde: Om det var min egen Søn Jonathan, da skal hand visseligen døe, 1 Sam. 14, 44.»[24]) Heller ikke skal dommeren la sig bestikke: «Der fra raader Gud alvorligen: Du skal icke bøye Retten / oc ey heller tage Gafver; Thi Gafver forblinde de Viises Øyen / oc forvende de Retfærdiges Sag, Deut. 17, 19.»[25]) Eksempler anføres så i mengde fra G. T.: 1 Sam 11; Amos 5, 7; Prov 17, 23; Syr 46, 23 o. s. v. Hele denne utredning er lagt inn i en likpreken. Visstnok var avdøde rådmann, så anledningen innbød nok hertil. Men vi skal dog huske i denne forbindelse at predikanten er en av tidens mest evangeliske skikkelser. Man vil da ved ovenanførte citater få et verdifullt inntrykk av hvor grunnfestet det gammeltestamentlige syn på øvrigheten og dens virkemåte i virkeligheten var. Og sikkert er det at dette syn medførte en sterk kjensle av kongemaktens og øvrighetens sakrosankte karakter.

Det tør være klart at når dette syn gjorde sig så sterkt gjeldende når det gjaldt den verdslige myndighet, så må det i ennu høiere grad være tilfelle når det gjelder kirkeopfatningen. Det er overhodet en stadig vekselvirkning: kongemakten skal styrke kirken og omvendt. Kirken var fremdeles formidleren av Guds nåde på jorden: «Uden hende er ingen Salighed,» uttaler en predikant fra begynnelsen av det 17. århundre. Hos predikanter av den kirkelige type finnes gjennemgående avsnitt som lar deres kirkeopfatning komme for dagen selv i slike tilfelle hvor teksten ikke innbød til omtale av kirken. Det dreier sig da særlig om gammeltestamentlige skriftord. Et eksempel blandt de mange: «Ved Davids ord: han skal la mig ligge i skjønne gressganger, så forstår størstedelen av de lærde dermed Guds ord,» sier en av ortodoksiens predikanter. Men så føier han karakteristisk til: «men efftherdi de ved det stilrindende Vand / til hvilcket Hyrden leder Faarene / forstaar oc Guds kraftige Ord / da kand oc icke vbequemmeligen Guds Kircke oc Menighed forstaais ved disse Græsgange. Huilcket dog ikke forringer den forrige vdleggelse / thi i Christi Kircke er allene de krafftige Siælens Urter nemlig Guds ord at finde oc icke nogen anden steds» (M. Christophersøn: Ligpr. over Jakob Pedersen, Kbh. 1633, pag. 36).

Det var jo det institusjonsmessige anstaltsyn som karakteriserer tidens kirkeopfatning. Og den gammeltestamentlige orientering fremmet i høi grad det kollektivistiske syn på kirken. Typisk er således den kollektivistiske tanke i litteraturen når det gjelder de utallige opfordringer til pønitense (bot). Uttrykkene er gjerne: «Vi skulle alle giøre Poenitentze, forbedre vort Leffnit,» o. s. v. Det er gjennemgående ikke tale om omvendelse for det enkelte individ, men om omvendelse *for folket som helhet*. Derfor bruker predikanten ikke «du» i tiltalen til sine lesere, men alltid «kristne», «vi» o. s. v. Alle døpte som overholdt kirkens lover, hørte med til kirken. Kirken var det nye Israel, og man kunde fristes til å si: likesom Gud var Israels folks far, så var han efter ortodoksiens syn kirkens far.

Det sterke gammeltestamentlige innslag innvirker ikke lite på prestens opfatning av sitt kall. Når predikanten i sine refsende taler og skrifter brukte profetens ord og optrådte i samme rolle i sin tid som de i hin, så er det forståelig at noget av den samme myndighet og verdighet som besjelet Israels profeter lett smittet over på predikanten. De sociale og moralske misforhold som Israels profeter trådte op imot, fant man paralleller til i sin egen samtid, og med den naive utleggelse overførte man disse profetenes utsagn direkte på sin egen tid. Og ofte *søkte* predikanten å tale med profetens ord, med hans autoritative røst. Det gav ham større sikkerhet mot dem som muligens kunde ta hans preken ille op, det gjorde ham trygg i sin verdighet. Men idet presten har følt sin myndighet, så har også den samvittighetsfulle forkynner kjent sitt *ansvar*, idet han — likesom Israels profeter — stod som en Guds herold i en ond tid. Om denne prestens stilling taler en forkynner fra det 17. århundres siste del i følgende ordlag: «En Væctere skal raabe an / hvem hand seer / oc ingen spare / hvercken Konge eller Kneckt / Herre eller Tienere / thi hand kand ingen kiende om natten / derfor har hand en stor Ræt / den stund hand staar paa sin Post: En Guds Tienere maa ingen kiende / eller forskiel giøre paa folk / men raabe an oc advare uten forskiel / i hvem det er / saa vel Konge som Undersaatter / saa vel Rige som fattige.[26]) Hvor mangen synd indsniger sig i en Stad oc Land /

fordi Væcteren icke raaber an? Fordi Præstene tie stille som dumme Hunde der ikke gider at gøe.»[27]) Citatet, som er hentet fra en forkynner som var sig sitt ansvar bevisst, er karakteristisk for tidens beste predikanter. Prestens tordning mot villfarelser og mot tidens tøilesløshet må ikke ensidig sees på bakgrunn av deres iver for den rette lære, det gammeltestamentlige syn og den derav følgende ansvarsfølelse har også hatt stor betydning, kanskje særlig ubevisst. Vi har nok av eksempler på at predikanten nettop taler ut fra sin ansvarsfølelse.

Guds herolder skulde prestene være, og det synes også de beste av dem å ha vært i egne tanker. Det ord som presten taler, er ord fra Gud, derfor må presten holdes i akt og ære, ti den som forakter hans budskap, forakter Gud selv. På den annen side inneholder denne tanke den rette begrensning av prestens betydning. Vi har et typisk avsnitt fra en bok i ortodoksiens første tid: «Oc endog Guds Ord aabenbaris / udsigis oc skriffvis aff Mennisken / Lige vel bliffuer det som det er Guds Ord / oc icke derfore Menniskens Ord / fordi at det prædickis oc Kundgiøris aff Mennisken. Lige som en Herris eller Konges Mandat oc Befalning / der udraabis ved Herolden icke blifuer hans Mandat oc hans Ord / men Kongens Ord oc Befalning / huis Tiener hand er. Ligesaa haffuer det sig met GUds Ord: Huem som nu foracter oc bespotter Herolden / hand bespotter oc foracter Kongen.»[28]) Det er naturligvis autoritetstanken som er sterkest fremme i forkynnernes bevissthet, enkelte omtaler predikantene som «Guds Legater oc Gesanter».[29]) På den annen side vil bevisstheten om å være en Guds *herold* begrense prestens myndighet. Det er kun for så vidt som han er *overbringer* av det guddommelige budskap at han har krav på den fulle respekt. Dette mandat innskrenker hans betydning til kun å være overbringeren av det objektive budskap, det vil efter ortodoksien si Skriftens ord. For personligheten blir det ytterst lite spillerum, prekenene har jo gjennemgående noget tidløst over sig og består i stor utstrekning i sammenstilling av skriftsteder. Vi vil få nærmere innblikk i dette forhold når vi undersøker hvorledes tidens predikanter så på prestens gjerning. En forfatter fra ortodoksiens første tid sier således blandt annet: «Ey heller bør Guds ords Tienere at actes for de besønderlige agentes eller auctores, oc be-

redere til Menniskens Salighed / men som leffuende Guds Redskab til huilcke hand haffue betroed forligelsens Ord oc Aandens Suerd / at dræbe hans Børns Synder / oc slacte deris kiødelige lyst oc fordærfuede begærligheder / formedelst hans Aands mæctige virckelse som følger hans Prædicke Embed / oc Guds Ords tieneste.»[30])

Presten skulde være minister verbi divini — det er hans første — og næsten eneste opgave. Sjelesorg hadde tiden ikke syn for. Riktignok var det en viktig opgave for presten å tukte og refse folkets synder, men denne funksjon kan neppe komme inn under begrepet sjelesorg i egentlig forstand. Den ideelle prest blev den som sent og tidlig forkynte ordet. Presten skulde være minister verbi, han skulde kun være forvalter og kunde selvfølgelig ikke gjøre fra eller til når det gjaldt virkningen. Det er ortodoksiens tanke par excellence at ordets forkynnelse er virksom *per se* og ikke påvirkes av predikantens personlige religiøse kvalifikasjoner.

Når predikantens opgave var å være minister verbi, så innebar det at både den opbyggende og straffende gjerning var lagt i hans hånd. Ikke minst den siste funksjon var i hin tid med den strenge skrifteordning efter prestens egen mening et viktig ledd i hans gjerning.[31]) Også i sin preken skal presten være klar over sin plikt til å straffe, eller som det ofte sies: til å bruke både lov og evangelium. De «ere Herrens Basuner / idelig blæsendes i vore Øren Lougsens oc Evangeli tuende Basuner».[32]) Den ideelle predikant skal ikke bare være ivrig for Guds ære hos de fattige og ringe, «men end ocsaa vide at skære Fisken fra Hovuedet / det er straffe saa vel de Høye som de Louge (lave) / foruden ald Persons Anseelse».[33]) Med dette prestens embede fulgte en høi følelse av verdighet.

Derfor kan vi hos de myndige predikanter i tiden ofte treffe avsnitt i prekenene som opfordrer til respekt for det høie åndelige dommerembede. Og tanken om dette er gjennemvevet av gammeltestamentlige forestillinger. I sin liktale over P. Schelderop uttaler den myndige biskop E. Bredal at man skal se biskopen (avdøde Schelderop) igjen i den «Apostoliske Dommer Orden blant hvilcke hand / oc andre flere paa den yderste Domsdag skulle sidde paa stole og dømme Israels Slecter. Og paa samme dag skal det Ord

som hand og hans lige taler i Dommers sted / paa prædikestolen oc i Skriftestolen dømme alle Guds Ords ofvertrædere oc Foractere».[34]) Vi ser tydelig hvorledes hele opfatningen av embedet er influert av G. T.

Denne predikantens opfatning av sitt kall og det sterke innslag fra G. T. måtte naturligvis virke inn på *loven og evangeliets plass innen forkynnelsen.* Det var nettop når de ytre lovbud stadig overtrådtes at straffetanken vaktes særlig sterkt tillive hos tidens predikanter. Derfor er det innlysende at loven måtte få en bred plass i forkynnelsen. Det er i og for sig helt evangelisk hvad ortodoksiens predikanter pleide å innprente når det gjaldt omvendelsen: «En sand omuendelse til Gud haffuer Gud selff rodfest oc funderit paa tuende Hoffuit dyder / som er paa Fryct oc Tilljd. Saadan Fryct speiler sig besynderlig udi Guds strenge Rætferdighed / at Gud som en streng Dommere udi sin Low haffuer forbudet Synden oc truer hendis Offuertrædelse med Forbandelse oc euig wlycke.[35])

Men Haabet speiler sig besynderlig udi Guds milde oc wbegribelige Barmhiertighed / at Gud udi Megleren sin Søn Christo Jesu effter hans hellige Evangelij Løffte vil forlade oss alle vore Synder.»

Det er jo disse to poler forkynnelsen dreier sig om. For ortodoksiens syn på lov og evangelium ligger både Luthers og Melanchthons opfatning til grunn.[36]) Peder Palladius minner jo også i sin katekismeforklaring om at loven skal virke som den svøpe der driver til Kristus, særlig kommer det sterkt frem i den danske oversettelse av Brevis Expositeo i fortalen til sogneprestene i Norge:

«Ved loven kan ith menniske lige som i en speyel beskue sig selff oc sine Synder / huorudaff hand kand forskreckes i sin samvittighed oc skal ydmygis under Gudz veldige haand.»[37])

Denne opfatning går gjennem hele ortodoksiens tid, ikke sjelden skinner Palladius' formulering igjennem. En av tidens ortodokse gjennemsnittspredikanter uttaler sig om samme emne på følgende måte: Synden at straffe er oc gaffnligt /. Fordi Straff-prædicken aff Lowen er ligesom en Speyel i huilcken Mennesken kand see Syndsens Smitte oc Lyde / Thi ved Lowen kommer Syndsens Kundskab.[38])

Lovens tredje bruk (usus legis tertius) som var fremme hos Luther er det også i tidens preken. Høist karakteristisk er i denne forbindelse en utlegning av den 23. salme. Det heter der blandt annet: «Staden / huor Hyrden drifuer os sactelig han er til det stilrindende Vand ved huilcket forstaais det trøstlige ord om syndernis forladelse oc i det hand kalder dette Vand det stilrindendes / giør hand Forskell imellem Lowen oc Evangelium: Lowen er Guds Ord suarligen fornøden at driffuis oc tit gientagis i Guds Kircke baade til at Spæge Synden som boer udi os / saa oc at paaminde os om de gode Gierninger / til huilcke Guds Børn / der ved Guds Søn ere frelste fra all Uretfærdighed / dagligen skal findes flittige: men saa er Lowen icke et stilrindendis Vand / men it buldrendis Vand oc Stormendis Floed / huilcket forskrecker hine fattige Faar at de icke tør komme nær til / deraff at hente Siælen en leskedrik mod Syndens wrolighed».[39]) Ganske anderledes med evangeliet som den gode hyrde leder sine får til, det kan læge «thi kommer her it haardt sting i Samvittigheden / knuer oc ryster vore Synder os / vil drøfuelsen klemme Hiertet / oc Dødsens Forskreckelse vil føre os en Daanelse paa / saa finder wi her kraftig Lægedom der fordriffuer / linner / læger oc styrcker igjen».[40])

Det var i den tekst som denne preken utlegger intet som kunde bringe tanken hen på å behandle lovens betydning på den måte som her er gjort. Når predikanten allikevel gjør det, så viser det hvorledes hans predikantbevissthet samler sig om disse to poler: den rette bruk av loven på den ene side og av evangeliet på den annen. Når G. T. inntok en så autoritativ stilling i tidens kristelige bevissthet, så er det jo bare naturlig at loven fikk en likeså fremtredende plass som en viktig del av G. T. Dessuten må man også regne med at lovforkynnelsen fant god klangbunn også på grunn av den sterke rettferdighetfølelse i tiden.

Loven skulde i det hele være et kraftig middel i predikantens hånd «traadsige oc forhærdede Syndere med Lougsens Forbandelse at fængsle oc binde / Angergiffne oc bedrøffvede Samvittigheder med Evangelij søde Trøst at løse oc vederqvege». Det var om å gjøre at tilhøreren fikk kjenne *frykten* for Gud og hans krav. Men på den annen side står tanken om den nådige far forsonet i Kristus også sterkt i forgrunnen. Likprekenene gir ofte rørende

eksempler på tillit til den nådige Gud. Tidens sterke forsynstro virker nok her bestemmende inn; undertiden kan man dra ektheten av denne tillit i tvil — iallfall *kristelig* sett. Vi skal dog ikke gå inn på dette spørsmål i denne sammenheng — det er bare om å gjøre å påpeke den kjensgjerning at om loven forkynnes ivrig, så mangler heller ikke den annen tone, slik som den vakkert kommer frem i følgende citat: «Det er en naadig Fader hos hvilcken der er forladelse; Saa at enten vi seer hannem an som vor Regentere / eller som vor Fader / eller oc som vor Husbonde / da i alt maa vi sige / hos dig HErre er forladelse / at mand skal fryete dig.»[41])

Det siste citat pløier tilsynelatende dypt, det lyder som gjenklang fra Luthers katekismeforklaring: vi skal frykte og elske Gud. Og der er også i de to første århundrer efter reformasjonen nogen enkelte predikanter som makter denne tone i forkynnelsen og som virkelig har syn for sammenhengen mellem nåden og helliggjørelsen.

Men som sagt: det er bare få predikanter som får denne grunntone til å lyde. Gjennemgående er der ikke noget virkelig organisk forhold mellem nåden og det etiske liv. Og så blev loven ikke bare en tuktemester til Kristus, men den trer forstyrrende inn i selve gudsforholdet.

HENVISNINGER

[1]) Hos Brochmand finner vi flg. vurdering av apokryfene: Apocryphi Scripturarum libri sunt, qui quamquam eodem cum libris vere Canonicis volumine Vulgo compinguntur, & ad vitam pié instituendam non plane inutiles sunt: neutiquam tamen Divinæ originis sunt, ac ea propter ad probanda religionis dogmata omnino inepti. Universæ Th. Syst. Hafn. M.DC.LXIV p. 12.

Brochmand gir også en motivering for å skille apokryfene ut fra kanon og nevner i den forbindelse at de var kommet inn i Vulgata. Se herom Brochmand: Systematis Theologici. Hafn. M.DC.XLIX p. 36—37.

[2]) F. eks. Engelbrecht Jørgensen: Lig.præd. over Ludw. Munthe, Kbh. 1650 (i Kgl. Bibl. Kbh.) s. 49.

[3]) Jfr. delvis Edv. Edvardsen, Jonas Ramus, Mich. Leigh.

[4]) F. eks. Dett Tillucte Bønne og Synge-Kammer av M. Augustinsøn. Manuskr. 4° nr. 61 i Vidsk. Selsk. Bibl. Trondheim. Bønnen har de ortodokse predikanter neppe hatt dypere innsikt i. Det henger sammen med inspirasjonslæren. Man kunde ikke be bedre enn med Herrens egne ord, f. eks. hos David eller en annen bibelsk forf. Derfor blev oftest bønnene en sammenkjedning av skriftsteder.

[5]) Manuskr. 4° nr. 2670 i Kgl. Bibliotek, Kjøbenhavn.

[6]) J. Erikson: Jonæ Prophetis skiøne Historia, Kbh. 1592 s. 9 b. Jfr. særlig 51 b flg. 199 b flg.

[7]) To og tredive Prædikener utg. v. Brandrud og Kolsrud 1917, 115 jfr. 110.

[8]) Anders Tybo: Refrigerium Animæ (3. præken), Kbh. 1625 (i Vidensk. selsk. bibl. i Trondheim).

[9]) Skriftet som utk. i Christiania finnes i Kgl. Bibl. Kbh.

[10]) Sml. f. eks. Budstikken 1823 s. 329 flg. spesielt s. 361.

[11]) I Kgl. Bibl. Kbh.

[12]) N. Hemmingsen: Postil II s. 148. Jfr. til saken: Norske Samlinger 1848, 1, 69 og J. Oskar Andersen: Holger Rosenkrantz den Lærde, 104.
Man kan hertil sammenligne Anders Arrebo: Pest-Pulver Eller Pestilentz Forgifft . . . Pestilentzen der met / enten slet at fordriffue oc forgiffue / eller oc endelig til en evig Sundhed forvende. Kbh. 1618. Finnes i Kgl. Bibl. Kbh.

[13]) J. Ramus: Naadens Aandelige Markeds-Tid s. 215 flg. (utg. av 1695).

[14]) Ibid.

[15]) Ramus: Naadens Aandelige M.-T. s. 1.

[16]) Anf. skr. s. 5.

[17]) N. S. Chronich: Troens Erindring oc Prøfuelse, Chra. 1651, s. 552—53.

[18]) Niels Smed: Danmarckes oc Norges Lande-Soels Formørckelse. Kbh. 1702 s. 27—30.

[19]) Engelbrecht Jørgensen: Ligpræd. over Ludv. Munthe 1650, s. 15—16.

[20]) C. W. Skarstedt: Predikoverksamhetens Historia. Lund 1879 s. 116.

[21]) Likeså Anders Thomessøn i Ligpræd. over S. Below 1652. Kgl. Bibl. Kbh.

[22]) Ambrosius Hardenbeck: Ligpræd. over P. Smidt. Kbh. 1680, s. 76—77.

[23]) Ibid. p. 78.

[24]) Ibid. 81.

[25]) Ibid. 82 flg.

[26]) Jonas Ramus: Naadens Aandelige Markets Tid 1680 (cit. efter utg. av 1695) s. 99.

[27]) Ibid. 90.

[28]) Peder Iversen Borch: En liden Tractat om Mose Bøger. Kbh. 1619. Kgl. Bibl. Kbh.

[29]) Oluff Lauritzøn: Guds Hierte oc Hiertens villie eller en kort Predicken . . . offuer Proph. Ezechiels Ord, cap. 33. Pars. I. Kbh. 1636. Kgl. Bibl. Kbh.

[30]) Peder Brock: Guds Huusz- oc Aggergierning. Kbh. 1614.

[31]) Jfr. D. Thrap: Bergenske Kirkeforhold s. 125 o. fl. st.

[32]) Peder Broch: Guds Huusz- oc Aggergierning. Kbh. 1614.

[33]) Chr. Stophensøn Bang: Postilla Catechetia I, s. 486.

[34]) E. A. Bredal: Ligpræd. over P. Scheldrop. Kbh. 1648, s. 25 flg.

[35]) Anders Tybo: Refrigerium Animæ 1625 (Vid. selsk. bibl. Trondheim). Nøiaktig parallell: Lauritz Jensen: En kort enfoldig Tractat om tuende slags fristelser. Kbh. 1648.

[36]) Melanchthon: Loci communes, cap. X.

[37]) En kort Catechismi Wdleggelse ved Mathiam Rosafontanum MDXLVI. Man kan også sml. Thomas Cortsen Wegener's ypperlige lille katekismeforklaring: En liden Haandbog. (Finnes i Kgl. Bibl. Kbh.)

[38]) Zacharias Søffrensøn: Retsindige Guds Ords Tieneris Tredobbelte Ærekrone. Chria. 1653. (Fotografisk gjengivelse i Univ. Bibl. Oslo.)

[39]) Menz Christophersøn: Ligpræd. over Jacob Pedersen 1633, p. 46.

[40]) Ibid. p. 47.

[41]) M. Christophersøn: Ligpræd. over Eline Christens Daatter. Kbh. 1661, pag. 72. Divinæ originis sunt, ac ea propter ad probanda religionis dogmata omnino inepti.

LITTERATUR

D. A. Frøvig: Kommentar til Matthæus-Evangeliet. Aschehoug & Co. Oslo. 1934. 679 sider.

Forfatteren gør opmærksom paa, at det er den første videnskabelige Kommentar til Matthæusevangeliet paa det norske Sprog. Den imødekommer derved utvivlsomt en forhaandenværende Trang i Norge. Da Schat Petersens Fortolkning til dette Evangelium blev udarbejdet for 40 Aar siden, er der ogsaa i Danmark god Brug for en ny. Kun vilde Frøvigs Bog have passet bedre for danske Forhold, hvis den havde været noget mindre i Omfang — og dermed ogsaa lidt billigere. Naar der kommer et nyt Oplag — hvad man kun kan ønske med Henblik paa Bogens mange gode Egenskaber — vilde det vist ikke være vanskeligt at formindske Omfanget, da Stilen til Tider har en overflødig Bredde; ved større Korthed vilde det ogsaa være lettere klarere at pointere, hvad der er det centrale til Forskel fra det periferiske.

I hvad der her er sagt om nogle formelle Mangler, ligger allerede indirekte udtalt, at vi her staar overfor en i mange Henseender ypperlig Fortolkning. Der ligger grundige Studier bag ved den. Forfatteren er fortrolig med den herhenhørende Literatur, ogsaa al den nyeste Literatur. Han har draget Lære baade af ældre og nyere Fortolkninger til dette Evangelium, men staar med fuld Selvstændighed overfor den benyttede Literatur.

I Forordet pointerer Forfatteren, hvar der har været hans Sigte. Efter hans Opfattelse er en Eksegets Opgave, især overalt hvor det drejer sig om et Aandsindhold af blivende Betydning, ikke blot at afdække, hvad Forfatteren har tænkt og følt, men ogsaa at forsøge paa at klargøre den fulde Rækkevidde af Ordene. Heri har han utvivlsomt Ret. Ofte vil det endog være umuligt nøje at bestemme, i hvilken Grad en Forfatter har været sig alt, hvad der

faktisk ligger i Ordene, klart bevidst, — hvorimod det kan lade sig gøre at finde ind til Ordenes fulde Mening. Denne Side af Eksegetens Opgave maa derfor aldrig forsømmes. Men man kunde maaske ønske, at Forfatteren havde betonet Nødvendigheden af at skelne klart mellem de to nævnte Sider af Eksegetens Opgave. — Forfatteren gør endvidere opmærksom paa, at der ganske vist er en principiel Forskel mellem den rent eksegetiske Opgave: at bestemme og klargøre Tankerne, og den historisk-kritiske Opgave: at undersøge, hvorvidt det i Teksten berettede er historisk Virkelighed, men at det alligevel næppe er gørligt helt at holde disse to Sider ude fra hinanden. Hidtil er disse to Sider ofte blevet blandet sammen i Kommentarerne, hvilket i Reglen har sat beklagelige Spor paa Eksegesen. Man kan maaske give Forfatteren Ret i, at det vilde være urigtigt i en Fortolkning *slet ikke* at gaa ind paa det historiske Spørgsmaal. Men det maa gøres med stor Varsomhed og paa en saadan Maade, at man holder den historiske Bedømmelse og den egentlige Eksegese klart ude fra hinanden. Det er derfor heldigt, at Forfatteren i Reglen behandler de historiske Spørgsmaal i Ekskurser.

Hvad Indledningsspørgsmaalene angaar, skal det bemærkes, at Forfatteren fastholder Rigtigheden af Overleveringen om et aramaisk Matthæusevangelium, saaledes at vort Evangelium opfattes som en græsk Oversættelse af en aramaisk Original. Han nødes da til den Antagelse, at Oversætteren som Hjælpemiddel har benyttet Markusevangeliet og den Udformning, som Talekilden efterhaanden havde faaet i græsktalende Menigheder (S. 35). Men mon man virkelig kan tænke sig en Oversætter i hine Tider sidde med disse mange forskellige Tekster ved sin Side for at læmpe sin Oversættelse efter dem? Dette Problem staar imidlertid i nær Sammenhæng med Forfatterens Stilling til det synoptiske Problem i det hele taget. Forfatteren kan ikke følge Tokildehypotesen. Han søger tilbage til en oprindelig mundtlig Overlevering, som efterhaanden blev nedskrevet, og finder her det fælles Grundlag for vore synoptiske Evangelier, hvorved en naturlig Forklaring paa den ejendommelige Kombination af Ligheder og Forskelle opnaas. Matthæusevangeliet repræsenterer den paa Aramaisk nedskrevne Del af Overleveringen.

Ved at antage en oprindelig aramaisk Original opnaar Forfat-

teren at kunne tidfæste Originalen til før Aar 65 og Oversættelsen (altsaa vort nuværende Evangelium) til Aarene 80—85. Derved kommer baade de Træk, som tyder paa en tidlig Affattelse, og de Grunde, som peger i Retning af en noget senere Tilblivelse, til deres fulde Ret.

En særlig Paragraf handler om Evangeliets Indhold, Formaal og literære Beskaffenhed. Forfatteren gaar her ind paa de nyere formhistoriske Undersøgelser. Han indtager en kritisk Holdning overfor dem, men lærer alligevel af dem; han anerkender Nødvendigheden af at være opmærksom paa de forskellige literære Arter: Underberetninger, Stridssamtaler, Discipelsamtaler, parænetisk-didaktiske Fortællinger, Missionsinstruktioner, Lignelser, osv.

I Eksegesen er indflettet en Række, ofte ret omfangsrige, Ekskurser. Adskillige af dem behandler Æmner, hvis Behandling utvivlsomt har Betydning for Forstaaelsen af Teksten, for Eks. Begrebet Himlenes Rige, Faderbetegnelsen om Gud, Løntanken, Menneskesønnen, Lignelserne. Andre Ekskurser undersøger den historiske Rigtighed af Evangeliets Beretninger (for Eks. den overnaturlige Undfangelse, Barndomsfortællingerne, Underne) og er derfor uden særlig betydning for Forstaaelsen af Evangelisten. En Undersøgelse af Undernes historiske Virkelighed hører snarere hjemme i Dogmatiken. Men, som allerede tidligere berørt, det er næsten blevet Tradition i Kommentarer at faa alle saadanne Spørgsmaal behandlet. Og dersom dette Stof skal med, er det i hvert Fald en Fordel, at det utsondres til særlig Behandling i Ekskurser.

Det er umuligt i en Anmeldelse at referere den egentlige Eksegese. Vi maa derfor nøjes med at udtale, at Forfatteren overalt gaar grundigt og omhyggeligt til Værks. Fortolkningen vokser naturligt ud af den græske Tekst; det filologiske Materiale fremlægges. Og dog forstyrres Tankeudviklingen ikke deraf. Det eneste, man kan besvære sig over, er Stilens Ensformighed og dens Bredde.

Men alt i alt har Forfatteren givet den teologiske Læseverden i de nordiske Lande en god Vejledning til Forstaaelsen af vort første Evangelium. Der er vist næppe Tvivl om, at hans Bog vil vinde stor Udbredelse.

Fredrik Torm.
